مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٩٧)

الإسلام والمسيحية في شرق أفريقيا من القرن ١٨ إلى القرن ٢٠

الدكتور عبد الرحمن حسن محمود

هذا الكتاب

يُعنى هذا الكتاب بدراسة الوجود الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والديني لكلٍّ من المسيحيين والمسلمين في منطقة الشرق الأفريقي السياسي، الذي يضم دول «إيغاد» «IGAD» التي هي: السودان، إثيوبيا، إريتريا، جيبوتي، الصومال، كينيا، أوغندا، علاوة على تانزانيا التي لها قواسم تاريخية وإثنية مشتركة مع هذه الدول، رغم أنها ليست عضواً في نادي «إيغاد».

ولعلّ الإشكالية الأساسية التي يعالجها هذا الكتاب تخصّ تاريخ المسيحيين والمسلمين في تلك المنطقة، وإن يكن التركيز يقع على العصر الحديث، وبخاصة منذ القرن الثامن عشر إلى يومنا هذا.

وفي إطار العلاقات المسيحية ـ الإسلامية، في تلك المنطقة، وما يدور من حروب داخلية أو بينية، في بعض دولها، كالصومال، والسودان، وأوغندا، يرفض الكاتب المزاعم التي توحي بأن شرق أفريقيا يعاني حروباً مسيحية-إسلامية، ويرى ضرورة إعطاء تلك الحروب الجارية تفسيراً آخر غير ذلك التفسير الديني، وذلك باعتبار أن وراء تلك الحروب أسباباً أخرى، اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٥ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-453-6

الإسلام والمسيحية
في شرق أفريقيا
من القرن ١٨ إلى القرن ٢٠

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٩٧)

الإسلام والمسيحية في شرق أفريقيا من القرن ١٨ إلى القرن ٢٠(*)

الدكتور عبد الرحمن حسن محمود

(*) في الأصل، أطروحة قدمت لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية وقد نوقشت وأجيزت في جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، عام ٢٠٠٩، بإشراف د. نجم الدين الهنتاتي.

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

محمود، عبد الرحمن حسن

الإسلام والمسيحية في شرق أفريقيا من القرن ١٨ إلى القرن ٢٠/ عبد الرحمن حسن محمود.

٣٦٨ ص. ـ (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٩٧)

ببليوغرافية: ص ٣٣١-٣٥٢.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-453-6

١. الإسلام والمسيحية. ٢. الإسلام ـ أفريقيا. ٣. المسيحية ـ أفريقيا. ٤. الإرهاب. أ. العنوان. ب. السلسلة.

297.283

العنوان بالإنكليزية

Islam and Christianity in East Africa
from the 18th to the 20th Centuries
by 'Abd al-Rahman Hasan Mahmoud

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١

المحتويـــات

خلاصة الكتاب

احتضنت منطقة شرق أفريقيا الديانة المسيحية منذ بواكير عهدها، حتى أصبحت هذه الديانة جزءاً لا يتجزأ من الهوية الثقافية لبعض شعوب المنطقة منذ القرن الرابع الميلادي. كما أن الإسلام وصل إلى هذا الجزء من القارة الأفريقية، حتى قبل وصوله إلى المدينة المنورة، بحيث أصبح هو الآخر، ومنذ وقت مبكر من التاريخ الإسلامي، جزءاً لا يتجزأ من هوية مواطنين آخرين في تلك المنطقة. ونشأت في المنطقة ممالك مسيحية، كما انتشرت سلطنات إسلامية في أنحاء المناطق الساحلية من شرق أفريقيا، وذلك في القرون الوسطى.

ولقد كان لهذه الممالك والسلطنات حدودها الجغرافية المنفصلة بعضها عن بعض حتى وقت قريب من تاريخ المنطقة، حيث كانت الممالك المسيحية للمسيحيين دون سواهم إلى حد ما، والسلطنات الإسلامية للمسلمين دون غيرهم، إلى أن جاء المستعمرون الأوروبيون فرسموا الحدود الجغرافية الحالية، انطلاقاً من مقولة فرّق تسُد، لتظهر دول تضم بداخلها مسلمين ومسيحيين وشعوباً أخرى تدين بأديان مختلفة. ولعلنا لا نخطئ إن قلنا إن شرق أفريقيا اليوم يختلف عن شرق أفريقيا الأمس من حيث التاريخ، ومن حيث الحدود الجغرافية.

أولاً: الإسلام في شرق أفريقيا

نعني بشرق أفريقيا الذي يتناوله هذا الكتاب، الشرق الأفريقي السياسي، الذي يضم دول «إيغاد» (IGAD) التي هي: السودان، وإثيوبيا، وإريتريا، وجيبوتي، والصومال، وكينيا، وأوغندا، علاوة على تانزانيا التي لها قواسم تاريخية وإثنية مشتركة مع هذه الدول، رغم أنها ليست عضواً في نادي «إيغاد».

ولقد عرفت هذه المنطقة الإسلام منذ أن لجأ إليها المسلمون الأوائل الذين

فروا من بطش المكيين وقهرهم، وذلك بقيادة جعفر بن أبي طالب، ابن عم الرسول (ﷺ) قبل الهجرة النبوية الشريفة. وقد ورد في حوليات مقديشو أن جعفر بن أبي طالب أسس مركزاً للدعوة الإسلامية في الصومال بمساعدة الجوالي العربية المستوطنة هناك، حينما جاء إلى الحبشة مهاجراً[١]. وحسب كتاب الزنوج، الذي نقل منه كل من رونالد أوليفر وجرفيس ماثيو، فإن الإسلام انتشر في ساحل شرق أفريقيا على وجه الخصوص أيام الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ﷺ)، حين اعتنق العرب المقيمون في طول هذا الساحل الإسلام[٢]، كما أن الهجرات العربية المتلاحقة ساهمت في ترسيخ الإسلام هناك.

ومن أبرز الهجرات التي كان لها تأثير كبير في ما يتعلق بنشر الإسلام في شرق أفريقيا، هجرة الجماعات العربية التي وصلت، بقيادة الأخوين سليمان وسعيد، إلى شرق أفريقيا منذ عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦هـ/ ٦٨٥ - ٧٠٥م)، وذلك في إثر اتّباعه سياسة متصلبة تجاه المنتمين إلى الحركات المناوئة للدولة الأموية، وهو ما أدى إلى خروج هجرات عربية بأعداد كبيرة إلى ساحل شرق أفريقيا[٣]. وتلت ذلك هجرة الجماعات الزيدية التي انتقلت إلى شرق أفريقيا في عام ١٢٢ هـ/ ٧٤٠م، عقب الهزيمة التي لحقت برجال زيد بن علي بن زين العابدين في الكوفة على أيدي رجال الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥ هـ/ ٧٢٤ - ٧٤٣م)، وما تلا ذلك من مضايقات تعرّضت لها الزيدية، الأمر الذي حمل الكثير منهم على الفرار والهجرة إلى ساحل شرق أفريقيا، حيث استقروا في ساحل بنادر بالقرب من موقع مقديشو حالياً[٤].

---

(١) حمدي السيد سالم، **الصومال قديماً وحديثاً** (مقديشو: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٤٨، والعراقي السر سيد أحمد، **الإسلام ومراكز الثقافة الإسلامية في إثيوبيا والصومال: ندوة العلماء الأفارقة ومساهمتهم في الحضارة العربية الإسلامية** (بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٥)، ص ١٦٦.

(٢) Roland Oliver and Gervase Mathew, *History of East Africa*, 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1963), p. 102.

(٣) جمال زكريا أحمد «استقرار العرب في ساحل شرق أفريقيا،» **حوليات كلية الآداب** (جامعة عين شمس)، العدد ١٠ (١٩٦٧)، ص ٢٨٧؛ حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام: السياسي - الديني - الثقافي - الاجتماعي**، ٤ ج (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩١)، ج ١، ص ٢٣٨ - ٢٤٥، و Richard Reusch, *History of East Africa* (Stuttgart: Evang Missionsverlag, 1954), p. 74.

(٤) عبد الرحمن زكي، «الإسلام والحضارة الإسلامية في شرق أفريقيا،» **المجلة التاريخية المصرية**، العدد ٢١ (١٩٧٤)، ص ٣٨، والسيد سالم، **الصومال قديماً وحديثاً**، ج ١، ص ٣٥٠.

وهناك هجرة أخرى تُعتبر الأهم في تاريخ الهجرات العربية الإسلامية إلى شرق أفريقيا، ألا وهي هجرة الإخوة السبعة، التي تمّت حوالى عام ٣٠١هـ/ ٩١٣م وصولاً إلى ساحل شرق أفريقيا من إقليم الأحساء على الخليج العربي، إثر الصراع الدموي بين الخلافة العباسية والقرامطة.

وقد قسم الباحثون مراحل انتشار الإسلام في شرق أفريقيا إلى ثلاث فترات رئيسية: تبدأ **الأولى** بوصول طلائع الهجرات العربية إلى شرق أفريقيا بعد الإسلام منذ القرن السابع الميلادي، وتمتد حتى بروز المدن العربية الإسلامية المزدهرة واستقرار الإسلام فيها[٥]. وفي هذه المرحلة اعتنقت الإسلام العناصر العربية التي استوطنت في المراكز التجارية قبل الإسلام، وكانت على صلة وثيقة بالجزيرة العربية عبر التجارة بحيث كانت تدرك ما أحدثه الإسلام هناك من تطور على جميع الأصعدة، فاعتنقته فوراً. كما أن المهاجرين المسلمين الأوائل كانوا، ربما، يعملون وفقاً لقوله تعالى **﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾**[٦]، بحيث خصوا الدعوة بهؤلاء العرب أساساً. وقد كان عدد المسلمين يتنامى في الساحل بسبب تدفق المهاجرين المسلمين من الجزيرة العربية إليه، وليس بفضل دخول المواطنين في الإسلام فحسب، إلى أن شكّل المسلمون الأغلبية في المراكز التجارية التي تحولت في ما بعد إلى مدن وسلطنات زاهرة؛ وتعرف هذه المرحلة بدور التكوين.

أما **المرحلة الثانية**، فتُعرف بدور الازدهار، وهي المرحلة التي تنطلق من منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، حين نمت المدن التجارية المتناثرة على طول الساحل وازدادت ثراء وغناء، وازداد الإسلام بين أهلها رسوخاً، وتحولت إلى سلطنات إسلامية واضحة المعالم[٧]. ومن أبرز المدن التاريخية التي تأسست بفضل ذلك الرخاء خلال تلك الفترة، مدينة مقديشو التي تُعتبر أول مدينة تأسست على ساحل شرق أفريقيا في هذه الفترة[٨]. وقد اختُلف في تاريخ

---

(٥) سبنسر ترمنجهام، **الإسلام في شرق أفريقيا**، ترجمة وتعليق محمد عاطف النواوي؛ مراجعة فؤاد محمد شبل (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣)، ص ٣٣ - ٣٥.

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآية ٢١٤.

(٧) حسن أحمد محمود، **الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٦)، ص ٤٠٠.

(٨) G. S. P. Grenville-Freeman, *The Medieval History of the Coast of Tanganyika: With Special Reference to Recent Archaeological Discoveries* (London: Oxford University Press, 1962), p. 75.

نشأتها، غير أن المتَّفق عليه أنها تأسست على أيدي الإخوة السبعة من قبيلة الحارث التي كانت تقيم بالخليج العربي ثم نزحت إلى ساحل شرق أفريقيا.

أما المرحلة الثالثة، فتبدأ من أوائل القرن الخامس عشر، حين بدأ البرتغاليون يعيثون فساداً في المدن العربية الإسلامية في المنطقة الساحلية من شرق أفريقيا وأجبروا المسلمين على الفرار إلى الداخل والاحتماء بين القبائل الأفريقية. ولعل المثل القائل «مصيبة قوم عند قوم فوائد» ينطبق على القبائل التي اعتنقت الإسلام وتحضرت بفضل هذا الاتصال. وفي هذا الصدد يقول د. جمال زكريا قاسم، في معرض حديثه عن العلاقات العربية ـ الأفريقية: «إن أعمال العنف التي قام بها البرتغاليون في سواحل شرق أفريقيا دفعت العرب والسواحليين إلى الفرار من مدن الساحل لاجئين إلى الداخل، ومن ثم كانوا سبباً في نقل المؤثرات العربية وزيادة الاختلاط والتفاعل مع القبائل الداخلية»[(٩)]. وبعد تدهور النفوذ البرتغالي في هذه المنطقة وانسحابه منها، حل العمانيون محله، فتابعوا التواصل مع الداخل، إلى أن جاء الاستعمار الأوروبي الذي كان له بعض إسهام في انتشار الإسلام في المنطقة[(١٠)]، حيث خرج الإسلام من المناطق الساحلية إلى البوادي وداخل القارة حتى أواسط أفريقيا الاستوائية، بفضل ما أوجده الاستعمار من طرقات أكثر ملاءمة للتوغل إلى الداخل.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن تلك المنطقة من القارة الأفريقية احتضنت أيضاً ما احتضنته بقية مناطق العالم الإسلامي الأخرى من فِرَق كلامية وطرق صوفية. ومن أبرز الفِرَق الإسلامية التي عرفها الشرق الأفريقي فرقة الإباضيّة، وفرقة الزيدية ـ وهي أكثر الفرق الشيعية اعتدالاً ـ وكذلك الفرقة الإسماعيلية الأكثر قوة وتأثيراً في شرق أفريقيا، من الناحية الاقتصادية على وجه الخصوص، إضافة إلى المذهب السنّي الذي تنتمي إليه أغلبية مسلمي شرق أفريقيا حالياً[(١١)]. كما أن الطريقة القادرية تحتل الصدارة من حيث الانتشار في شرق أفريقيا، ثم الطريقة السنوسية فالطريقة المرغنية والطريقة الرشيدية والطريقة الشاذلية والطريقة

---

(٩) جمال زكريا أحمد قاسم، **العلاقات العربية الأفريقية: رؤية تاريخية للعلاقات العربية الأفريقية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٢)، ص ١٨٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٠، وسيد حامد حريز، **الثقافة السواحلية: أصولها ومقوماتها.. العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الأفريقية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥)، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(١١) ترمنجهام، **الإسلام في شرق أفريقيا**، ص ١٥٣، و John Spencer Trimingham, *The Influence of Islam Upon Africa*, Arab Background Series (London: Longmans, 1968), pp. 58-79.

المجدوبية والطريقة السمانية والطريقة الإسماعيلية والطريقة التيجانية.

وفي العقود الأخيرة من القرن الماضي، تأثرت المنطقة أيضاً بما تأثر به العالم الإسلامي، لاسيما الإسلام السياسي، سواء كان ذلك إسلاماً سياسياً متطرفاً يؤمن باستخدام العنف كوسيلة مشروعة لتحقيق أهدافه السياسية، أو إسلاماً سياسياً معتدلاً يؤمن بالوسائل السلمية، كالانتخابات والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وذلك للوصول إلى سدّة الحكم، فظهرت هنالك حركات إسلامية تستوحي أفكارها من حسن البنّا وحركة «الإخوان المسلمين» المصرية كحركة «الإصلاح الإسلامي» في الصومال، وأخرى تستمد آراءها من الوهابية وأفكار محمد بن عبدالوهاب كـ «الاتحاد الإسلامي».

هكذا انتشر الإسلام في شرق أفريقيا على مدى عصور وفي مراحل عدة، كما كان للمذاهب الكلامية والطرق الصوفية حظوظها في تللك المنطقة كبقية العالم الإسلامي. غير أن ما يميز شرق أفريقيا من كثير من المناطق في العالم هو أن المسيحية انتشرت فيه وازدهرت خلال هذه المراحل أيضاً.

ثانياً: المسيحية في شرق أفريقيا

وصلت المسيحية إلى شرق أفريقيا في وقت مبكر من تاريخها. وتُعتبر الحبشة ثاني أقدم دولة مسيحية في العالم، بعد أرمينيا، وهو ما يعني أنها استقبلت الديانة المسيحية قبل روما، حاضنة الفاتيكان، بعدة قرون. كما أن التاريخ حفظ لنا قصة الممالك المسيحية التي انتشرت في طول السودان وعرضه، وبالخصوص في مناطق النوبة وفي الشمال على وجه العموم، وذلك حتى القرن الثالث عشر الميلادي، قبل أن يقضي عليها المسلمون في بواكير عهد الدولة العثمانية، حسب الراهب جون بور[١٢].

وتعتبر إثيوبيا، أو ما كان يُعرف بالحبشة، من أقدم دول العالم التي بقيت على قيد الحياة حتى يومنا هذا، وهو ما يفسر لنا اتصالها المبكر بالمسيحية في وقت كان الجزء الأكبر من العالم، بما في ذلك أوروبا، يرزح تحت وطأة الإيمان بالأساطير والديانات البدائية المستوحاة من الطبيعة. وتذكر الروايات التاريخية

---

(١٢) John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History, 62-1992* (Kenya: Paulines, 1994), p. 31.

المستوحاة من التراث الأدبي الإثيوبي أن الفضل في انتشار المسيحية في الحبشة في وقت مبكر يرجع إلى بعثة سورية تتكون من رجلي دين مسيحيين، هما فرومنتياس وأديسياس، أرسلهما فيلسوف سوري إلى الهند عن طريق البحر الأبيض المتوسط فالبحر الأحمر، ومن ثم عبر المحيط الهندي، غير أن سفينتهما غرقت قبالة السواحل الحبشية، فاضطرا إلى النزول على اليابسة الحبشية، ليقعا في أيدي خفر السواحل الحبشية، فاقتيدا إلى العاصمة الحبشية أكسوم لمحاكمتهما، إلا أنهما فديا أنفسهما بمهاراتهما العلمية؛ فقد وعدا الملك الحبشي بتلقين ابنيه وليي عهد المملكة إزان وزازانا ما لديهما من علم، وهو عرض قَبِله الملك، ونجحا أيضاً في الوفاء به، بحيث استعادا حريتهما للعودة إلى بلادهما(١٣). ولقد أصبحت المسيحية الدين الرسمي للدولة الحبشية منذ منتصف القرن الرابع للميلاد(١٤)، وهو ما يعني أن وصول هذا الدين إلى ذلك البلد كان مبكراً جداً، مع العلم بأنه لا بد من مرور زمن طويل قبل أن تتبنى أية دولة أي دين، لأن ذلك يتطلب قاعدة شعبية عريضة تكفل للسياسيين نجاح تجربتهم.

وقد تلاحقت البعثات التبشيرية إلى إثيوبيا منذ التجربة الأولى لهذين الرجلين، إلا أن البعثة التي اعتُبرت الأكبر من نوعها آنذاك لم تصل إلى الحبشة إلا حوالى عام ٥٠٠ م، وكانت تتكوّن من مجموعة رهبان وهبوا أنفسهم للديانة المسيحية، وهم يُعرفون في إثيوبيا حتى اليوم باسم تَسَدْكان، أي القديسين. وقد استقبلتهم الدولة المسيحية هناك بحفاوة(١٥). واشتهر من بين هؤلاء الرهبان راهب عرف باسم لِبَنوس، وذلك بفضل ترجمته إنجيل القديس ماثيو إلى لغة غي إز (Ge'ez)، لغة مملكة أكسوم القديمة، وهو ما يُعتبر تاريخياً أول ترجمة للكتاب المقدس إلى إحدى اللغات المحلية الإثيوبية على الإطلاق(١٦).

ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت الديانة المسيحية جزءاً لا يتجزأ من تراث الإثيوبيين، وكانت المسيحية تتجذر في بلادهم، وذلك بغضّ النظر عن حركة المد والجزر التي عرفتها الكنسية الإثيوبية خلال فترات الانحطاط والتقهقر وفترات الازدهار والرخاء.

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٥، و H. Karen, *A History of the Church Missionaries: Its Environment; Its Men and Its Work* (London: Church Missionary Society, 1952), p. 33.

(١٤) John Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia* (Oxford: Oxford University Press, 1952), p. 22.

(١٥) S. Goodwall, *A History of the Congregation of the Holy Spirit* (Moscow: [n. pb.], 1957), p. 11.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

وأما ما يتعلق ببلاد النوبة التي تقابل حالياً بلاد السودان، فيرجع تاريخ المسيحية فيها إلى حوالى منتصف القرن السادس الميلادي، وبالتحديد إلى فترة حكم القديس جستنيان الأكبر، المعروف أيضاً بجستنيان الأول لدى الإمبراطورية البيزنطية، بين عامي ٥٢٧ و٥٦٥ م، وما تلا ذلك التاريخ حتى عام ٥٨٠ م. فقد قرر هذا الرجل تحصين إمبراطوريته من الغزوات الهمجية التي كانت تشنّها القبائل المجاورة لها من حين إلى آخر، وذلك من خلال إدخال تلك القبائل في المسيحية. فكان أن أرسل، في عام ٥٤٠ م، أفضل البعثات الملكية التبشيرية إلى بلاد النوبة لتحويل الشعوب النوبية من شعوب معادية إلى شعوب مسالمة تشارك إمبراطوريتّه القيم الدينية المسيحية السمحة. وقد تكللت مهمة البعثة التي أرسلها هذا الرجل بالنجاح، إذ دخل النوبيون في المسيحية في ذلك الوقت المبكر من التاريخ المسيحي(١٧).

وقد ازدهرت المسيحية في بلاد النوبة خلال خمسة قرون متتالية أو أكثر، قبل أن تتوقف عجلة التاريخ كلياً بالنسبة إليها، في حوالى عام ١١٧٢م، إثر استيلاء المماليك الأتراك عليها، واتّباعهم سياسة تهدف إلى القضاء على المسيحية في السودان، وذلك من خلال إغراق المنطقة برّمتها بمستوطنين عرب ومسلمين آخرين من جنسيات أخرى، بالإضافة إلى تشجيع الزواج من النساء النوبيات المسيحيات لتحويلهن إلى الإسلام(١٨).

وأما ما يخص بقية شرق أفريقيا، فإن عجلة التاريخ بالنسبة إلى المسيحية قد بدأت مع بداية العصر الاستعماري، وبالتحديد أيام المبشرين المعروفين بأوغستينيان هرمتس (Augustinian Hermits)، أي الزُهاد الأوغستينيين، الذين وصلوا إلى المنطقة مع الجيش البرتغالي أيام فاسكو دي غاما، وذلك في سبيل نشر المسيحية في المنطقة(١٩). إلا أن التبشير في منطقة شرق أفريقيا، وفي أفريقيا برّمتها، بلغ ذروته في أثناء الاستعمارين البريطاني والفرنسي، حيث توافدت إلى المنطقة أعداد غفيرة من المبشرين، وبمختلف المذاهب، وأصابت

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢، وJohn F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003), pp. 17-19.

(١٨) Rita Dehlin and Tomas Hägg, eds., *Sixth International Conference for Nubian Studies: Abstracts of Communications* (Stockholm: Bergen, 1986).

(١٩) John Milner Gray, *Early Portugues Missionaries in East Africa* (London: Macmillan, 1958), p. 86.

نجاحاً كبيراً. ولعل ما يلخص لنا النجاح الذي تحقق للمسيحيين خلال هذه الفترة شهادة القس جون بور، الذي يقول: «لقد كان دخول المسيحية خلال هذه الفترة مدهشاً جداً، إذ اعتنق المسيحية أعداد غفيرة من المواطنين الأفارقة، حتى أصبحت النتيجة أن يدخل في المسيحية أكثر من مئتي مليون أفريقي، وهو ما يعني أن هذا العصر هو الأعظم في تاريخ الكنائس المسيحية برمّتها، إذا علمنا أن المسيحية لم تحقق مثل هذه النجاحات في وقت قصير كهذا قط»[٢٠].

هكذا يمكن القول إن المسيحية أيضاً انتشرت في تلك المنطقة على مدى عصور، وفي عدة مراحل، شأنها في ذلك شأن الإسلام. غير أن السؤال المطروح هو التالي: ما هو واقع المسلمين والمسيحيين في شرق أفريقيا اليوم؟

ثالثاً: واقع المسلمين والمسيحيين في المنطقة

ينقسم شرق أفريقيا إلى دول تتعدد فيها الأديان، وأخرى ينعدم فيها التنوع الديني أو يكاد، ويتعايش المسلمون والمسيحيون في معظم هذه الدول رغم الصراعات ذات الطابع الديني، ظاهرياً على الأقل، والتي تحصد أرواح كثيرين في المنطقة في بعض الأحيان. ويُعتبر الصومال أقل هذه الدول تنوعاً من حيث الثقافات والأديان، بحيث تتميز من جميع الدول المجاورة لها بكونها من الدول القلائل في العالم التي ينتسب أهلها إلى الإسلام مئة بالمئة، على الأرجح.

ولقد عُرف الصوماليون بالاعتدال منذ أن دخل الإسلام إلى بلادهم، إذ اكتفى العلماء بدورهم التقليدي المتمثّل في الدعوة والإرشاد وتدريس القرآن، وإمامة الصلاة، والتزويج بين الرجال والنساء، إلى آخره، وذلك بعيداً عن شؤون السياسة وشجونها[٢١] حتى أوائل تسعينيات القرن الماضي.

تتلخص الأوضاع الدينية التي تسود الصومال حالياً في أن الحروب الأهلية التي أتت على الأخضر واليابس انعكست أيضاً على الحياة الدينية هناك، وهو ما يعني أن البلاد أصبحت ساحة مفتوحة لمختلف الجماعات الإسلامية المتطرفة والمعتدلة على حد السواء، لتصبح مختبراً لجميع المحاولات التي كان كلٌّ من العلمانيين والإسلاميين يقومون بها في سبيل الوصول إلى سدة الحكم

---

(٢٠) John Baur, *Modern Christianity, 1792-1992* (Kenya: Paulines, 1994), p. 103.

(٢١) Mohamed Haji Mukhtar, «Islam in Somali History: Fact and Fiction,» in: Ali Jimale Ahmed, ed., *The Invention of Somalia* (Oxford: Red Sea Press, 1995), pp. 1-27.

في البلاد منذ انهيار نظام سياد بري. ولعل الصراع المحتدم بين الحكومة الصومالية الحالية والجماعات الإسلامية المتشددة خير دليل على هذه المحاولات، حيث يمارس كلٌّ فريق على الآخر أبشع أنواع الإهانة كلما سنحت له الفرصة(٢٢).

هذا، وتلي جمهوريةُ جيبوتي الصومال من حيث قلة التنوع الديني؛ إذ تقطن بها غالبية مسلمة تتعدى ٩٩ بالمئة من سكان البلاد، حسب بعض التقديرات(٢٣). والدستور الجيبوتي ينص على حرية الأديان في البلاد، كما أن الحكومة تحترم المعايير الدولية لحقوق الإنسان. وعلى مستوى العلاقات، فإن المجتمع الجيبوي يتميز عموماً بالتسامح وبالقبول بالآخر، وهذا هو سر استقرار هذا البلد في منطقة لم ينطفئ لهيبها منذ عقود بسبب التعصب الديني والمذهبي والقومي، بحيث ينعم المسلمون والمسيحيون القلائل في هذا البلد بنعمة الأمن والاستقرار، بخلاف الصومال.

أما في إثيوبيا المتعددة الديانات، فإن المسيحية تحتل مكانة خاصة باعتبار أن المسيحيين هم الذين يحكمون هذا البلد منذ القدم. وقد نصّ أول دستور حديث لهذا البلد على «أن الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية، التي أُسست على مذهب القديس مارك، تُعتبر العمود الفقري للإمبراطورية الإثيوبية، وبالتالي فهي مدعومة من قِبل الحكومة»(٢٤).

وفي المقابل، كان الإسلام في إثيوبيا معزولاً ومرفوضاً حتى أوائل تسعينيات القرن الماضي. وقد تعرّض المسلمون لأبشع أنواع الاضطهاد في العهدين الإمبراطوري والعسكري من القرن الماضي. إلا أن أوضاعهم تحسنت مؤخراً في إثر وصول مليس زيناوي إلى سدة السلطة، وهو ما يعني أن هذا الأخير يُعتبر أكثر قبولاً للتعددية الدينية على أساس أن نظامه ديمقراطي، على المستوى الشكلي على الأقل.

---

(٢٢) Dalmar Kaahin, «Somali Clan Ideology Intertwines with Western Bogus Terrorism,» *Somaliland Times*, vol. 12, no. 277 (May 2007), and Ioan M. Lewis, *Blood and Bone: The Kall of Kinship in Somali Society* (Oxford: Red Sea Press, 1994), pp. 102-106.

(٢٣) «Djibouti: International Religious Freedom Report 2007.» U. S. Department of State, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90094.htm>.

(٢٤) Thomas P. Ofcansky and Laverle Berry, ed., *Ethiopia: A Country Study* (Washington, DC: Library of Congress, 1991), p. 23.

تُعتبر إثيوبيا من أكثر دول المنطقة توتراً من حيث التعايش بين المسلمين والمسيحيين، وذلك على الرغم من أن الحكومة تحاول جاهدة تجاوز الماضي المظلم والحاضر المتوتر إلى مستقبل مستقر ومزدهر، يحيا فيه كلُّ مواطن حياته الكريمة، ويتمتع فيه بجميع حقوقه الدينية والدنيوية، على حد سواء.

وفي إريتريا المجاورة، ذات التاريخ المشترك مع إثيوبيا، تعوّد المواطنون فيها على التعايش السلمي بين المسلمين والمسيحيين. ويبدو أن سبب هذا التعايش السلمي بين أتباع الديانتين يعود إلى أن الحروب الطويلة التي خاضها الإريتريون ضد الإثيوبيين وحدت صفوفهم على مدى العقود.

أما السودان، فيختلف الوضع فيه كثيراً عمّا هو في إريتريا، ذلك أن هذا البلد لم يعرف الاستقرار منذ الاستقلال تقريباً. وقد استُغل الإسلام والمسيحية في زعزعة استقرار هذا البلد، فكان الأول وسيلة لتعبئة الجيش السوداني من أجل محاربة الجنوبيين، وكانت الثانية وسيلة لاستعطاف المسيحيين في الغرب من أجل تمويل الحروب التي كان الجنوبيون يخوضونها ضد الشماليين بغية الانفصال عنهم.

وفي ما يتعلق بالحروب الأهلية في السودان، وهي أكثر حروب شرق أفريقيا قرباً إلى الحروب الدينية (يصورها البعض بحروب بين المسلمين والمسيحيين، متناسياً أن هناك حروباً أهلية بين الشماليين المسلمين أنفسهم كحروب دارفور، وبين الجنوبيين أنفسهم كالصراع الذي دار في إثر انشقاق لام أكول ورياك مشار عن الحركة الشعبية لتحرير السودان)، فقد تم توقيع اتفاقية سلام بين الجانبين، الأمر الذي يجعل ورقة استغلال الدين غير ذات جدوى، وينبئ بمستقبل أفضل للعلاقات الإسلامية ـ المسيحية في السودان.

ننتقل الآن إلى أوغندا، التي تُعتبر هي الأخرى متعددة الديانات على غرار أغلبية دول المنطقة، والتي تسود المسيحية فيها، بخلاف السودان. في هذا البلد، يضمن القانون حرية الأديان للمواطنين كافة، كما أن الحكومة تقف عند حد القانون في تعاملها مع مختلف الأديان. ويتلقى المسلمون من الحكومة معاملة متساوية مع المسيحيين، حتى إن الأعياد الإسلامية، كعيدي الفطر والأضحى، تعد من بين الأعياد الدينية الوطنية التي تحييها الحكومة، شأنها شأن الأعياد المسيحية.

وخلاصة القول في هذا الصدد إن المسلمين مندمجون تماماً في ذلك

البلد، ولا يعانون أي ميز ضدهم، وإن العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في أوغندا اليوم تُعتبر جيدة إلى حد ما، بل إننا لا نخطئ إن قلنا إنها أفضل حتى من العلاقات المسيحية ـ المسيحية، في ضوء المعركة التي تخوضها حركة «جيش الرب» المسيحية ضد المسيحيين هناك.

أما ما يتعلق بالحياة الدينية في كينيا، فقد حظيت المسيحية فيها بعناية خاصة من جانب النخب الحاكمة منذ أيام حكم جوما كينياتا، أبي الاستقلال في كينيا. وقد تمكنت المسيحية من الازدهار خلال فترة طويلة على حساب الديانات الأخرى، بما فيها الإسلام، على الرغم من أن دستور البلاد يمنح حقوقاً متساوية بين جميع الأديان.

ورغم أن كينيا تُعتبر من أكثر دول المنطقة استقراراً في ما يتعلق بالنزاعات الإسلامية ـ المسيحية، فإن الواقع الذي يعيشه المسلمون فيها مرير بكل المقاييس، لا سيما أن حجمهم العددي الكبير كان يستحق من الحكومة معاملة أفضل، ولكن لسوء الحظ لم يكن المسلمون أنفسهم يدركون حجمهم العددي الكبير إذا توحدوا مثلما كان يدرك عدوهم الذي كان يستغل تفرقهم في فرض سياسته عليهم بدون أي مقابل. بعبارة أخرى، كان حسن العلاقات المسيحية ـ الإسلامية في كينيا على حساب المسلمين الذين رضوا بتخلف مناطقهم، تجنباً لأية مواجهة مع الحكومة التي تُعتبر في نظرهم حكومة مسيحية، رغم أن الدستور يُلزمها بالبقاء على الحياد في ما يتعلق بالشؤون الدينية.

نأتي أخيراً إلى تنزانيا، التي تختلف عن جميع دول المنطقة المتعددة الديانات من حيث نجاحها في إدارة التعددية الدينية فيها، وهو ما يعني أنها، إلى جانب جيبوتي بطبيعة الحال، تُعتبر أكثر بلدان المنطقة استقراراً منذ نيلها للاستقلال من بريطانيا.

تُعتبر تنزانيا مثالية في ما يتعلق بتعايش الأديان، أو لنقُل بتعايش المسلمين والمسيحيين في القارة السمراء، وبخاصة في منطقة شرق أفريقيا؛ فقد اتّبعت منذ أن أصبحت جمهورية متحدة في عام ١٩٦٤، بعد استقلال كل من تانغنيكا عام ١٩٦١ وزنجبار عام ١٩٦٣، سياسة ليبرالية هادئة مبنية على تداول السلطة بين المسلمين والمسيحيين. وإذا نظرنا إلى تاريخ ذلك البلد منذ الاستقلال وإلى اليوم، نجد أن الرؤساء كانوا من الجانبين، ابتداء من جوليوس نيريري المسيحي، أول رئيس للبلاد، وانتهاء بالرئيس الحالي جاكايا كيكويتو المسلم.

وقد انتهج التنزانيون نهج العدل والمساواة منذ أيام نيريري، حسب جاكايا كيكويتو الذي قال في خطبته التي ألقاها في جامعة بوسطن الأمريكية عام ٢٠٠٦: «إن المعلم جوليوس نيريري كان يعتقد بقوة أن سياسةً تشجِّع على العدالة والمساواة وحدها تمثّل سلاحاً فعالاً ضد تسييس الانتماءات الدينية في بلادنا، وهو ما أدى إلى قيامه بتأميم المدارس والمرافق الصحية وغير ذلك من الخدمات الضرورية لفائدة جميع المواطنين حتى لا ينتفع بها جزء واحد من المجتمع بينما يُحرَم منها الجزء الآخر»[٢٥]. وهذا هو بالذات ما جنّب التنزانيين ويلات الاقتتال والمواجهات الدينية بين المسلمين والمسيحيين، على ما يبدو.

خلاصة القول إن للمسلمين مكانة خاصة في كلٍّ من الصومال وجيبوتي والسودان، باعتبار أن الإسلام هو الدين السائد في هذه البلدان، كما يتمتع المسيحيون بعناية خاصة في كلٍّ من إريتريا وإثيوبيا وكينيا، باعتبار أن حكام هذه البلدان الثلاثة ينتمون إلى هذا الدين المسيحي، بينما تنتهج الحكومات الأوغندية والتنزانية نهجاً وسطاً في تعاملها مع الأديان، بما في ذلك الإسلام والمسيحية. غير أن السؤال المطروح هو: هل نجت المنطقة من التطرف الديني الذي يزعزع الاستقرار والتعايش بين الأديان والطوائف أينما وجد؟

رابعاً: الحركات الأصولية في المنطقة

لقد وصل الإسلام السياسي إلى منطقة شرق أفريقيا، وكان للتطرف الديني المسيحي دوره أيضاً في زعزعة استقرار المنطقة. ونود هنا أن نتطرق إلى أهم وأبرز الجماعات أو الحركات الأصولية المتورطة في الصراعات في المنطقة للوصول إلى أهدافها السياسية، ألا وهي حركة «الاتحاد الإسلامي» التي تُعتبر أُم الجماعات المتشددة في الصومال، وحركة «جيش الرب» المعروفة بارتكابها أبشع أنواع جرائم الحرب في أوغندا وجوارها.

«الاتحاد الإسلامي» هي أكثر الجماعات الإسلامية الصومالية غموضاً وإثارة للجدل؛ ذلك أن ما يتوافر عنها من معلومات على الساحة الدولية إنما

---

(٢٥) John Thompson, «Tanzanian President Offers Formula for West-Islam Peace Speech Marks Fifth Anniversary of APARC,» BU Today News and Events (Boston Universiy) (27 September 2006).

هو مبني فقط على القيل والقال وكثرة الكلام، وليس على دراسات علمية دقيقة تستند إلى اليقين في معلوماتها في هذا الشأن. وقد أثبتت هذه الحركة نجاعتها في كتمان أخبارها عن العالم الخارجي، وبخاصة عن المخابرات الغربية المعنية بالمنظمات الأصولية المتطرفة في العالم الإسلامي، وذلك بسبب اتّباعها سياسات صارمة في تجنيدها للأعضاء في صفوفها، ومن ذلك أن يكون من يريد الانتساب إليها ذكراً، وذا مستوى تعليمي معيّن في الإسلام، وألّا يقلّ عن عمر معيَّن، ويكون معروف الأصل والأهل والأصحاب، وخالياً من الأحقاد القبلية التي يعانيها الكثير من الصوماليين، ولا يتعاطى المخدر المحلي المعروف بالـ «قاد» (Qaad)، ولا التبغ، وأن يكون رجلاً كتوماً ومحل ثقة.

يرجع تاريخ هذه الحركة إلى أوائل ثمانينيات القرن الماضي، وبالتحديد إلى ما بين عامي ١٩٨٢ و١٩٨٤، في إثر تشكيل اتحادٍ بين جماعة سلفية تسمّى «الجماعة الإسلامية» وتهتم بالدعوة والإرشاد في العاصمة الصومالية مقديشو، وجماعة سلفية أخرى كانت تُعرف باسم «وحدة الشباب الإسلامي»، وكانت تنشط في مدن هرجيسا وبرعو في شمال الصومال، قبل أن تنضم إلى نظيرتها في العاصمة مقديشو، وتُطلق على نفسها اسم «الاتحاد الإسلامي»[٢٦]. وقد تحولت الحركة في أوائل التسعينيات من حركة دعوية مسالمة إلى حركة جهادية عنيفة، وذلك عقب تورطها في معركة عُرفت بمعركة أرارى، قرب مدينة كسمايو في جنوب الصومال.

تكمن أهمية معركة أرارى في أنها لطخت أيادي الإسلاميين أيضاً بالدماء، شأنهم في ذلك الآن شأن بقية الحركات المقاتلة التي كانت تسعى إلى الاستيلاء على السلطة بقوة السلاح. ويبدو أن تجربة أرارى علّمت الإسلاميين أيضاً أن قوة السلاح ضرورية في بلد يسود فيه القوي على الضعيف والضعيف على الأضعف.. إلى آخره. ومنذ ذلك الحين والحركة تخوض في الصومال معركة تلو أخرى، وتزعزع استقرار الدول المجاورة، وبخاصة إثيوبيا، حتى قضى الإثيوبيون عليها، وذلك في عام ١٩٩٧، بعد أن شَنّ هجوم كاسح على قواعدها العسكرية داخل الصومال بعد محاولة اغتيال لوزير إثيوبي من أصل

(٢٦) «Somalia's Islamists: Africa,» International Crisis Group, Report, no. 100 (12 December 2004), pp. 3-4.

صومالي قامت بها الحركة في العاصمة الإثيوبية أديس أبابا، فتوارت الحركة هذه فجأة عن مسرح الأحداث في الصومال.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن اختفاء «الاتحاد الإسلامي» عن الوجود لم يضع حداً للأفكار المتطرفة في الصومال، بل يُعتقد أن تفكك هذه الحركة أدى إلى انطلاقة حركات أخرى أكثر تطرفاً منها. ولعل حركة «الشباب المجاهدين» المعروفة بأعمالها الوحشية، كالتفجيرات الانتحارية وقطع رؤوس البشر في الصومال، أوضح مثال لما تولّد عن تفكك هذه الحركة. والجدير بالذكر أيضاً أن في هذه الحركة أعضاء سابقين في «الاتحاد الإسلامي»، كالشيخ حسن طاهر أويس والشيخ حسن تركي وآدن حاش عيرو الذي اغتالته الولايات المتحدة عام ٢٠٠٨، وهو ما يؤكد أن حركة «الاتحاد الإسلامي» أنجبت جميع الحركات العنيفة في الصومال.

أما حركة «جيش الرب»، فهي جماعة دينية مسيحية عنيفة تورطت، وما زالت تتورط باسم المسيحية، في حرب عصابات دموية تخوضها ضد الحكومة الأوغندية في شمال البلاد، وذلك منذ أواسط ثمانينيات القرن الماضي. وكانت تُعرف باسم «حركة الروح المقدسة»، نسبة إلى السيد المسيح (عليه السلام)، وذلك قبل أن تغير اسمها إلى حركة «جيش الرب للمقاومة» (Lord's Resistance Army)[(٢٧)].

ويبدأ تاريخ هذه الحركة مع امرأة تدعى أليس أءوما، أو لاكوينا. وقد كانت هذه المرأة تنتسب إلى الكنيسة الأنغلكانية قبل أن تنضم إلى الكنيسة الكاثوليكية في أواسط عام ١٩٨٥، قبيل إنشائها هذه الحركة بـ «أوامر إلهية» لإقامة دولة مسيحية خالصة في أوغندا، حسب زعمها[(٢٨)].

ويتزعم الحركة حالياً رجل غامض يدعى جوسف كوني. وتشير الروايات التاريخية المتعلقة بهذه الحركة إلى أنها بدأت باستهداف المدنيين منذ تولي هذا الرجل قيادتها. ذلك أن العقيد أدونغ لاتيك، القيادي السابق في القوات المسلحة الأوغندية أيام حكم الجنرال أكيلو، قد نصح لكوني بتبنّي خطة جديدة لا تستهدف القوات الحكومية والمنشآت العسكرية فحسب، وإنما أيضاً

---

(٢٧) Bjørn Møller, «Religion and Conflict in Africa with a Special focus on East Africa,» Danish Institute for International Studies, Report (2006), p. 89.

(٢٨) Heike Behrend and Ute Luig, eds., *Spirit Possession: Modernity and Africa* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 26-30.

المدنيين والمؤسسات العمومية، كالمستشفيات والمصحات الطبية، وذلك بهدف إثارة الرعب والبلبلة بين المدنيين لإرهاقهم، وبالتالي إرهاق الحكومة على المدى البعيد(٢٩).

ولقد أثمرت جهود هذه الحركة ببث الرعب بين المدنيين منذ عام ١٩٩٣، حيث أدركت الحكومة الأوغندية أنها عاجزة عن حماية مواطنيها أمام وحشية هذه الحركة، وهو ما أدى إلى قبول الحكومة الجلوس معها إلى طاولة المفاوضات في أواخر ١٩٩٣. إلا أن تلك المفاوضات فشلت في العام التالي لتعود الحركة إلى أنشطتها، وتبدأ موجة جديدة من أعمال الخطف وإثارة الرعب والبلبلة بين المواطنين، قبل أن يعود الجانبان إلى طاولة المفاوضات مرة أخرى، وذلك بفضل تدخّل جهات خارجية من أمثال د. رياك مشار، أحد أبرز المحاربين القدامى في «الحركة الشعبية لتحرير السودان»، للتوسط بين الجانبين. ومن المدهش جداً تعرّض المفاوضين المنتدَبين من الحركة للقتل كلما اقتربوا من توقيع اتفاقية سلام مع الحكومة، وهو ما له تأثير مستمر في مصير تلك المحادثات، ويبعث على الشك في رغبة زعيم الحركة في التوصل إلى أي اتفاقية للسلام.

ولعل ما يدفع زعيم الحركة جوسف كوني إلى المماطلة صدور مذكرة اعتقال في حقه عن محكمة الجنايات الدولية، وإدراج حركته على لائحة الإرهاب الأمريكية. ويبدو أن الحكومة الأوغندية أيضاً تدرك ذلك، حيث إنها تسعى هذه الأيام ليس فقط إلى سحب هذه المذكرة، وإنما إلى رفع اسم الحركة أيضاً عن قائمة الحركات الإرهابية لدى الولايات المتحدة، وذلك لإعطاء مفاوضات السلام الجارية فرصة حقيقية للنجاح. وقد ناشد وزير الإعلام الأوغندي أماما مبابازي المحكمة الدولية لجرائم الحرب بسحب هذه المذكرة، وذلك قبيل إطلاق محادثات السلام الجارية منذ عام ٢٠٠٦ في جنوب السودان، كما أكد السفير الأمريكي استيفن برونينغ في كمبالا أن الولايات المتحدة مستعدة لرفع اسم الحركة من قائمة الإرهاب في حال قيام زعيمها بتوقيع اتفاقية السلام مع الحكومة(٣٠).

---

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) «Museveni Amnesty to Kony Illegal-ICC, All Africa,» *The Monitor* (6 July 2006), and Henry Mukasa, «Uganda: U.S. May Delete LRA from Terrorists List,» *New Vision* (14 April 2008).

خاتمة

نخلص إلى القول إن الإسلام وصل إلى منطقة شرق أفريقيا في وقت مبكر من تاريخه، وتدفقت إليها هجرات عربية إسلامية لتغيير ملامح المنطقة الثقافية والدينية، ولتنتشر فيها مختلف الفرق والطوائف الإسلامية. وقد شهدت المنطقة ما شهد العالم الإسلامي من حركات إسلامية متشددة وأخرى تتصف بالوسطية والاعتدال.

وانتشرت كذلك المسيحية في المنطقة منذ بواكير عهدها، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من هوية أبنائها، كما أن رقعة انتشارها توسعت بشكل ملحوظ، وذلك منذ مجيء الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة. ومن حيث المذاهب والطوائف، تحتضن المنطقة ما يحتضنه العالم المسيحي من طوائف ومذاهب مسيحية. ولعلنا لا نخطئ إن قلنا إن المنطقة عالم مصغر، بحيث يوجد فيها ما يوجد في العالمين الإسلامي والمسيحي من مذاهب وفرق وطوائف دينية، سواء كانت إسلامية أو مسيحية.

قد يتساءل المرء عمّا إذا كانت الصراعات المحتدمة في المنطقة تعود إلى هذا التنوع الديني والمذهبي، وبخاصة ما يتعلق بالإسلام والمسيحية؟ ونظراً إلى أن هذه الصراعات تحتدم بين المسلمين أنفسهم، كما هي الحال في الصومال، وبين المسيحيين أنفسهم كما هو الشأن في أوغندا ـ على سبيل المثال ـ فمن غير الممكن أن تكون صراعات دينية بين المسلمين والمسيحيين. كما أنها ليست صراعات مذهبية أو طائفية؛ إذ إن الصوماليين ـ على سبيل المثال ـ ينتمون كلهم إلى مذهب واحد، ألا وهو المذهب السنّي، كما أن جلّ الأوغنديين الذين تستهدفهم حركة «جيش الرب للمقاومة» يتمذهبون بمذهب أعضاء الحركة، أو يؤمنون بمعتقداتهم، وهو ما يعني أن التطرف الأعمى هو من أهم العوامل المفسرة لهذه الصراعات.

مقدمـــة

احتضنت منطقة شرق أفريقيا الديانة المسيحية منذ بواكير عهدها، حتى أصبحت هذه الديانة منذ القرن الرابع جزءاً لا يتجزأ من الهوية الثقافية لبعض شعوب المنطقة. وفي مقابل ذلك، نعلم أيضاً كيف أن الإسلام وصل إلى هذا الجزء من القارة الأفريقية، حتى قبل وصوله إلى المدينة المنورة، وذلك بفضل المهاجرين المسلمين الأوائل الذين هاجروا إلى تلك المنطقة بقيادة جعفر ابن أبي طالب، حتى أصبح الإسلام هو الآخر جزءاً لا يتجزأ من هوية مواطنين آخرين في المنطقة منذ وقت مبكر من التاريخ الإسلامي.

تبعاً لذلك، نشأت في المنطقة مملكة الحبشة، التي اشتهر بعض ملوكها بالتسامح الديني وبعضها الآخر بالظلم والاضطهاد. كما أن سلطنات إسلامية انتشرت في أنحاء المناطق الساحلية من شرق أفريقيا، وذلك منذ العصور الوسطى.

ولقد كان لهذه الممالك والسلطنات حدودها الجغرافية المنفصلة بعضها عن بعض حتى وقت قريب من تاريخ المنطقة، حيث كانت الممالك المسيحية للمسيحيين دون غيرهم، وكذلك الشأن بالنسبة إلى السلطنات الإسلامية، إلى أن جاء المستعمرون الأوروبيون فرسموا الحدود الجغرافية الحالية، انطلاقاً من مقولة: «فرّق تسد»، لتظهر دول تضم بداخلها مسلمين ومسيحيين وشعوباً أخرى تدين بأديان مختلفة، وهو ما أحدث قطيعة بين ماضي شعوب المنطقة التاريخي وحاضرها، بحيث وجد المسيحيون أنفسهم في محيط من المسلمين في بعض الدول، شأنهم في ذلك شأن المسلمين الذين أصبحوا أقليات في دول أخرى. ولعلنا لا نخطئ إن قلنا إن شرق أفريقيا اليوم يختلف عن شرق أفريقيا الأمس من حيث التاريخ ومن حيث الحدود الجغرافية، حتى لو أن شعوب المنطقة هي نفسها التي استوطنت هناك منذ عصور مضت.

لعل الإشكالية الأساسية التي يعالجها هذا البحث تخص ماضي المنطقة وحاضرها الإسلاميين والمسيحيين. ويبدو أن هذا البحث يعدّ أول بحث في نوعه يتناول المنطقة بهذه الطريقة الشاملة من حيث تاريخها الإسلامي، ومن حيث تاريخها المسيحي في آن واحد، وإن يكن التركيز يقع على العصر الحديث، وبخاصة منذ القرن الثامن عشر إلى يومنا هذا.

وممّا يؤكد طرافة هذا البحث أننا لم نصادف في المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها ـ وهي كثيرة ـ مَن تناول التاريخ الإسلامي والمسيحي لمنطقة شرق أفريقيا في مؤلف واحد، وبهذه الطريقة الشاملة. ولعل ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع بعنوان «الإسلام والمسيحية في شرق أفريقيا من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين» أنني علمت من خلال بحثي السابق، لنيل شهادة الدراسات المعمَّقة، أن هذا الموضوع، أعني موضوع الإسلام والمسيحية في شرق أفريقيا، ما زال بكراً، أو بالأحرى ما زال بحاجة إلى دراسات علمية حديثة، باعتبار أن ليس ثمة بحوث جادة بشأن هذا الموضوع لها المواصفات العلمية المطلوبة في الأبحاث الأكاديمية، وذلك حسب ما تغلب على ظني قبل أن أقرر اختيار هذا الموضوع، بهدف إثراء المكتبة العربية بهذا الإسهام المتواضع الذي بين أيدينا اليوم.

وربما تكون الصعوبات التي قد يواجهها الباحثون في هذه المنطقة لأسباب أمنية وسياسية وجغرافية، هي السبب في إحجام الباحثين العرب وغيرهم عن تناولها بطريقة أو بأخرى.

ومن الأسباب الأخرى التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع أنني رأيت أن هناك مسؤولية كبيرة ملقاة على عاتقنا، نحن المثقفين من أبناء المنطقة، لوضع هذه الأخيرة تحت المجهر، قصد جلب الانتباه إليها، وبالتالي تشجيع الباحثين الآخرين من خارج المنطقة على الدخول إليها والقيام بدراسات أكثر جدية عنها، مع العلم بأن الصحفيين الأجانب هم الوحيدون الذين يزورون تلك المنطقة من خارجها لكتابة تقاريرهم الصحفية، التي لا ترقى في كثير من الأحيان إلى المستوى العلمي المطلوب، باعتبار أن الباحثين لا يريدون المجازفة بحياتهم في تلك المنطقة الساخنة التي تحترق أجزاء كبيرة منها بسبب الحروب الأهلية أحياناً، والحروب الحدودية أحياناً أخرى.

بعبارة أخرى، علينا نحن أبناء المنطقة أن نبرهن للباحثين ـ عرباً كانوا أو غربيين أو حتى آسيويين ـ أن الخطورة التي يتخيلونها عن تلك المنطقة ليست كما

يتصورون، إذا كنا نحن والصحفيون الأجانب نتمكن من زيارة جميع أطرافها بدون أن نتعرض لأذى يُذكر في أغلب الأحيان، وذلك بغضّ النظر عن الصعوبات الجمّة التي نتجشمها بطبيعة الحال، ولا سبيل إلى إنكارها بأي حال من الأحوال.

هذا ولا أنسى أن أشير إلى أن من بين أسباب اختياري هذا الموضوع أيضاً، أنني أنتمي إلى تلك المنطقة أصالة، وأتألم بآلام شعوبها، وأشعر بالتالي بمسؤولية كبيرة تجاه أبنائها، وهو ما يعني أنني قررت القيام بأبحاث كثيرة حول مشاكل تلك المنطقة وأسبابها وسبل إيجاد حلول لها. ويُعتبر هذا البحث المتواضع بمثابة الخطوة الأولى التي أخطوها تجاه تحقيق هذا الحلم، مع العلم بأن رحلة الألف ميل تبدأ بخطوة واحدة.

* * *

كان ممّا لاحظته في أثناء إنجازي هذه الأطروحة أن الدراسات المنجزة، أو بالأحرى المصادر والمراجع المتوافرة عن هذه المنطقة، تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

- قسم باللغة العربية.
- قسم باللغات الغربية.
- قسم باللغات المحلية.

والقسم الأول ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام:

١. قسم كتبه في العصور الوسطى المؤرخون والرحّالة العرب الذين جابوا العالم الإسلامي طولاً وعرضاً، من أمثال ابن بطوطة. وهذا النوع من المصادر والمراجع قليل المعلومات بشأن منطقة شرق أفريقيا، إذ لا يتجاوز ما كتبه هؤلاء الرجال أسطراً معدودة أو صفحات قلائل، وهو ما يعني أن هذه المصادر «ليست موفية بالحاجة، مع أن واضعيها كانوا أولى من غيرهم في تسجيل معلومات وافية عن هذه المنطقة»، حسبما يقول د. جمال زكريا قاسم[١]، كما أنها على قلّتها تتناول المناطق الساحلية التي كانت تنتشر فيها السلطنات الإسلامية فحسب،

(١) جمال زكريا أحمد قاسم، الأصول التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥)، ص ٤.

بالإضافة إلى أجزاء من السودان، وما كان يسمّى الحبشة بطبيعة الحال.

٢. قسم كتبه الباحثون والمؤرخون العرب في العقدين الأخيرين من القرن الماضي. وهذا القسم من المراجع لا يتجاوز مستوى مقالات صغيرة في مجلات غير متخصصة في بعض الأحيان، أو مدونات شخصية في ندوات علمية عُقدت هنا وهناك، وهو يعتمد في غالب الأحيان على ما كتبه الكُتّاب الغربيون من مقالات صحفية أو بحوث علمية، أو حتى تقارير دبلوماسية أرسلها الدبلوماسيون الغربيون إلى دولهم، وهذا يعني أن تلك المقالات تبدو، عند تصفّحها، مقالات غربية كُتبت بلغة عربية. ومن أهم عناوين هذا النوع نذكر: «الإسلام ومراكز الثقافة الإسلامية في إثيوبيا والصومال»، للعراقي سيد أحمد، ضمن **ندوة العلماء الأفارقة ومساهمتهم في الحضارة العربية الإسلامية**، وكتاب **العرب وأفريقيا: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المنتدى الفكري العربي**.

٣. قسم كتبه أو ترجمه الباحثون والمؤرخون العرب في العقود الوسطى من القرن الماضي، حين كان القوميون العرب والقوميون الأفارقة (Pan - Africanist)، في ذروة نشاطهم أيام الرئيس المصري جمال عبد الناصر والرئيس الغاني د. كوامي نكروما، وذلك انطلاقاً من مصر التي كانت تُعتبر مركزية بالنسبة إلى الوطن العربي والعالم الأفريقي آنذاك. لكن لم يكن ما كُتب خلال هذه الفترة موفياً بالحاجة أيضاً، وكان الطابع القومي يغلب عليه، وكان بالتالي بعيداً عن الموضوعية والوسطية في بعض الأحيان. ومن أبرز من كتب خلال تلك الفترة سالم حمدي **الصومال قديماً وحديثاً**، وحسن إبراهيم حسن، **انتشار الإسلام والعروبة فيما يلي الصحراء الكبرى شرقي القارة الأفريقية وغربها**، وأحمد محمود حسن **الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا**.

ينقسم القسم الثاني من المصادر والمراجع، وهو القسم المكتوب باللغات الغربية، وبخاصة اللغتين الإنكليزية والسويدية، إلى عدة أنواع، أهمها:

١. نوع كُتب في أثناء الاستعمار الأوروبي لمنطقة شرق أفريقيا، وهو يعتمد بدوره على المصادر العربية القديمة، فضلاً عن الدراسات الميدانية التي يقوم بها هؤلاء الباحثون بطبيعة الحال. وهو على قلته لا يخلو، في بعض من الأحيان، من مواقف عنصرية استعمارية تجاه المسلمين على وجه الخصوص، ويلقي بظلاله على موضوعية هذا النوع من المصادر والمراجع. ولعل من أبرز

الكتب المنشورة في ذلك الزمن كتاب: Eugene Stock, *The History of the Church Missionary Society: Its Environment, Its Men and Its Work*, 4 vols. (London: Church Missionary Society, 1899-1916).

وكتاب: Goodwall, S., *A History of the Congregation of the Holy Spirit*.

٢. نوع كُتب بُعيد استقلال دول شرق أفريقيا وحتى أوائل التسعينيات من القرن الماضي، وذلك على أيدي كتّاب غربيين، أو حتى على أيدي كتّاب محليين ولكن باللغات الغربية. وهو يتصف بالوسطية مقارنةً بالنوع الأول، وإن يكن يعتمد كثيراً على معلومات استقاها من الباحثين الغربيين القدامى. ولعل أبرز هذه المراجع كتاب: John Spencer Trimingham, *Islam in East Africa*, Islam (New York: Books for Libraries, 1980).

وكـتـاب: Charle Pelham Gorves, *The Planting of Christianity in African* (London: Lutter-Worth Press, 1985).

٣. نوع يتمثّل في المقالات والتقارير الصحفية في كبرى الصحف والمجلات الغربية، أو في البحوث العلمية المقدمة في مختلف المؤتمرات المتعلقة بأفريقيا عموماً، وبشرق أفريقيا خصوصاً. والبحوث هذه تظهر عادة على شكل كُتَيب يجمع المنظمون فيه جميع الأوراق المقدَّمة في هذا المؤتمر بعينه أو ذاك. ومن أبرز هذا النوع من المراجع: Terrence Lyons, «The International Context of Internal War: Ethiopia/Eritrea,» in: Edmond J. Keller and Donald Rothchild, eds., *Africa in the New World Order* (Boulder, CO: West Press, 1996).

و Ian Fisher, «Uganda Survivor Tells of Questions When World Didn't End,» *New York Times*, 3/4/2000.

وكـذلـك: Kidane Mengistehad, «New Approaches to State-Building in Africa: The Case of Ethiopia's Ethnic-Based Federalism,» *African Studies Review*, vol. 40 (1997).

أما القسم الثالث والأخير، فيتمثّل في تلك المراجع المتوافرة باللغات المحلية، وبخاصة اللغة الصومالية، وهي أيضاً تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. قسم مكتوب في الصحافة المحلية، المطبوعة منها، كالصحف والمجلات، والمنشورة على الإنترنت، وذلك على شكل مقالات أو تقارير صحفية لأناس غير متخصصين في غالب الأحيان. وهذا القسم من المصادر رديء جداً باعتباره مكتوباً للاستهلاك المحلي، في بلد لا يوجد فيه نظام مراقبة

يتحقق من مصداقية هذا الخبر أو ذاك، أو حتى يعاقب من يخالف قانون الصحافة على سبيل المثال، وهو ما يعني أن الباب مفتوح لجميع الاحتمالات في ما يتعلق بمصداقية هذه التقارير الصحفية. ولعل من أهم المقالات الصحفية في هذا الخصوص: Shariif Axmed Yuusuf, «Taariikhdii Maxkamaddii Islaaamiga ee Woqooyiga Muqdisho: Ma xuquuqdar, mooryaanta ayaan dhowrnaa mise tan shacabka,» *Muqdisho Daily News* (Muqdisho), 11/3/1995.

٢. قسم كتبه مثقفون صوماليون ذوو مصداقية تتناسب ومكانتهم العلمية، حيث إن بعضهم دكاترة، بينما لا تتجاوز ثقافة بعضهم الآخر الثانوية العامة على سبيل المثال. ومن أهم ما كتبه هؤلاء: Abdibashir, *Goobjooge, Qisadii Al-itixaad iyo Cabdullahi Yuusuf* (Stockholm: Hordhac, 2007).

٣. أما القسم الثالث والأخير، فهو تلك المقابلات التي أجريتها مع أشخاص معيّنين، من أمثال عبد الله عمر، المعروف بـ «جون»، وكنت أجريت معه مقابلة في ٥ آذار/مارس ٢٠٠٨.

أخيراً، أود أن أشير إلى أنني اعتمدت أيضاً في هذا البحث على الموسوعات والمعاجم، وباللغتين الإنكليزية والعربية، ومن أهمها: **المنجد في اللغة والأعلام** (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤)، و Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates Jr., *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience* (New York: Basic Civitas Books, 1999).

خلاصة القول، إنني اعتمدت في هذا البحث على أكثر من ٣٩٢ مصدراً ومرجعاً، أغلبها باللغة الإنكليزية، ثم العربية فالصومالية والسويدية. وقد يتساءل المرء كيف لنا أن نزعم أن منطقة شرق أفريقيا لم تنل من الدراسات ما يكفي، وقد توافر لدينا هذا العدد الكبير من المصادر والمراجع؟ لكن يمكن أن يتساءل أيضاً لماذا احتجنا إلى هذا العدد الهائل من المصادر والمراجع لإنجاز هذه الأطروحة؟ ألا يعني ذلك أن المعلومات المتوافرة لدينا كانت مبعثرة هنا وهناك، فتطلبت منا قراءة شاملة لجمعها من هذه المصادر والمراجع كافة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، أنتهز هذه الفرصة للتطرّق إلى الصعوبات التي واجهتني خلال إنجازي هذه الأطروحة.

كانت كثرة التقارير والمقالات الصحفية، وقلة الدراسات المُركزة حول مواضيع هذا البحث، بالإضافة إلى تبعثر المعلومات في شتى الكتب والمجلات

التاريخية، من بين أهم الصعوبات التي واجهتني خلال كتابة هذه الأطروحة؛ ففي ما يتعلق بالتقارير والمقالات الصحفية، كان لا بد من غربلة الكمّ الهائل من المادة المتناقضة التي تحتوي عليها، لسبب أو لآخر، وذلك للاقتراب من الحقيقة قدر الإمكان. وفي ما يتعلق بالدراسات المُرَكّزة والأكثر موضوعية، كان لا بد من البحث عنها، وتحمّل عناء السفر للوصول إليها في كثير من الأحيان. وكان يحدث أحياناً أن أسافر من أجل معلومة معينة، فتخيب آمالي بسبب غيابها أو بسبب عقبات أمامها، أو حتى لأسباب موضوعية أخرى. وأما ما يتعلق بالكتب، فقد كانت في أغلبها غير متخصصة في موضوع تاريخ الأديان، الأمر الذي كان يستوجب أن أخصص وقتاً لقراءة ما لا يعنيني مباشرة، في سبيل الوصول إلى ما يعنيني من هذا الكتاب أو ذاك، كما أن بعضها كان يتطلب التمحيص والتدقيق بسبب مبالغات غير مبررة.

أضف إلى ذلك أنني اضطررت إلى السفر إلى منطقة البحث مراراً وتكراراً، وذلك لإجراء مقابلات مع أشخاص معيّنين، أو لزيارة مناطق جغرافية محددة، وهو ما كان يكلفني الوقت الطويل والمال الكثير بطبيعة الحال، بالنظر إلى البعد الشديد بين أقصى شمال أوروبا، حيث أقيم، وأقصى شرق أفريقيا، موضوع البحث.

هذا وقد اعتمدت في بحثي هذا المنهج السردي التاريخي المقارن، وقسمته إلى ثلاثة أقسام تحتوي على ستة فصول أساسية. جاء **القسم الأول** منها بعنوان: الإسلام في شرق أفريقيا، **والثاني** بعنوان: المسيحية في شرق أفريقيا، بينما يحمل **القسم الثالث** عنوان: العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في المنطقة. وقد قدمت لكل ذلك بفصل تمهيدي تحت عنوان: الإطار الجغرافي والتاريخي، وذلك إلى جانب المقدمة والخاتمة والفهارس بطبيعة الحال.

وفي ما يلي لمحة بسيطة عمّا تناولته في الفصول الستة لهذا البحث.

❋ ❋ ❋

تناولت في **الفصل التمهيدي** جغرافية المنطقة، من حيث موقعها على مستوى القارة، وذلك بدءاً بالتعريف بها كجزء من الأجزاء الخمسة للقارة الأفريقية، أعني شمال أفريقيا وغرب أفريقيا وجنوب أفريقيا ووسط أفريقيا وشرق أفريقيا، مُدعماً في ذلك بخريطة توضح الحدود الجغرافية لتلك المنطقة.

وقدمت في هذا الفصل أيضاً معطيات تخص دول المنطقة دولةً دولة، وذلك للتعريف بها من حيث مساحتها وأبرز معالمها الجغرافية، ومن حيث عدد

سكانها والشعوب التي تقطن فيها، وكذلك من حيث تاريخها ومعالمها الأثرية والتاريخية، بالإضافة إلى لغات أهلها.

وتناولت في **الفصل الأول** من القسم الأول قضية انتشار الإسلام في منطقة شرق أفريقيا، منذ وصول المهاجرين المسلمين الأوائل إليها وحتى يومنا هذا، وتوقفت عند المراحل الرئيسية التي مرت بها رحلة انتشار الإسلام في تلك المنطقة، مشيراً إلى أن المناطق الساحلية من شرق أفريقيا عرفت الإسلام منذ بواكير عهده، وذلك بفضل الهجرات العربية المتلاحقة التي وصلت إليها منذ وقت مبكر من التاريخ الإسلامي. كما ذكرت في هذا الفصل أن مدناً إسلامية تأسست في طول هذا الساحل، مثل مقديشو وممباسا وغيرهما، وتحدثت كذلك عن الجزر على طول سواحل المنطقة، مثل جزيرة زنجبار وأرخبيل لامو.

وتطرّقت في هذا الفصل أيضاً إلى المناطق الداخلية لشرق أفريقيا، وكيفية انتشار الإسلام فيها، مقسّماً إياها إلى مناطق جنوبية تضم كلاً من كينيا وتنزانيا وأوغندا، ومناطق شمالية تضم بقية دول المنطقة. وقد أرفقت هذا الفصل بخريطتين بيانيتين، توضح الأولى منهما المسالك البرية التي سلكها التجار المسلمون والدعاة إلى المناطق الداخلية، بينما تعطي الخريطة الثانية صورة واضحة عن السلطنات الإسلامية التي انتشرت داخل الحبشة، وذلك جنباً إلى جنب مع الممالك المسيحية هناك. كما أنني أشرت في هذا إلى الشعوب والقبائل المسلمة في أنحاء المنطقة.

وتناولت في **الفصل الثاني** من القسم الأول الفِرَق الإسلامية المنتشرة في طول المنطقة وعرضها، وأشرت إلى أن المنطقة تحتضن ما يحتضنه العالم الإسلامي من فرق ومذاهب، كالخوارج، والطوائف الشيعية المختلفة، وأهل السنّة والجماعة. . . إلخ. وقد تطرقت في هذا السياق إلى التفاصيل التاريخية المتعلقة بتلك الفِرَق، وأسباب وصولها إلى تلك المنطقة، وأماكن انتشار هذه الفرقة أو تلك، وما إلى ذلك من التفاصيل، كما أنني ذكرت الاختلافات العقدية الجوهرية بين هذه الطوائف الإسلامية المختلفة في المنطقة.

وتطرّقت في هذا الفصل أيضاً إلى الطرق الصوفية المنتشرة في شرق أفريقيا، مثل الطريقة القادرية، وتحدثت عن كيفية وصول هذه الفِرَق إلى تلك المنطقة ومن أين أتت إليها، ولماذا. كما ذكرت المناطق الجغرافية التي تنتشر فيها هذه الطرق المختلفة، بالإضافة إلى شيوخها وزعمائها الروحيين.

وتطرّقت في **الفصل الثالث** من القسم الثاني إلى المسيحية في شرق

أفريقيا، منذ بواكير عهدها إلى القرن الثامن عشر، وهو ما يعني أنني خصصته كلياً للمسيحية في مملكة الحبشة وفي الممالك القديمة في بلاد النوبة. وبالنظر إلى أنني قسمت تاريخ المسيحية في منطقة شرق أفريقيا إلى عدة مراحل رئيسية، فقد تطرّقت في هذا الفصل إلى بعض هذه المراحل، مثل مرحلة وصول المسيحية إلى الحبشة، ومرحلة التجذر والازدهار، ومرحلة التقهقر والانحطاط... إلخ، وكلها مراحل سبقت مجيء الاستعمار الأوروبي إلى منطقة شرق أفريقيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وتحدثت في هذا الفصل أيضاً عن القساوسة ورجال الدين المحليين والأجانب الذين قاموا بدور بارز في تاريخ المسيحية في المنطقة خلال تلك المراحل، وتحدثت كذلك عن أهم الآثار التي تركتها الحضارة المسيحية في بلاد الحبشة، كما أرفقت هذا الفصل بصور لبعض الكنائس المسيحية العريقة، والماثلة للعيان لتشهد لنا على عظمة الحضارة التي بناها المسيحيون في بلاد الحبشة.

يتناول **الفصل الرابع** من القسم الثاني المسيحية في منطقة شرق أفريقيا ما بعد القرن الثامن عشر، وبالتحديد منذ عام ١٧٩٢. ويتحدث عن بقية المراحل التاريخية التي مرت بها المسيحية في شرق أفريقيا، سواء كانت مرحلة الاستكشاف، أو مرحلة تشييد الكنائس ودور العبادة، أو غيرها من المراحل التاريخية الأخرى. ويتطرّق هذا الفصل أيضاً إلى السباق الذي كان على أشدّه بين البروتستانت والكاثوليك لكسب أكبر قدر ممكن من الأتباع في أنحاء شرق أفريقيا، إلى جانب الحديث عن مختلف الجماعات والطوائف التي نشطت في أنحاء المنطقة لهذا الغرض.

كما تم التطرّق في هذا الفصل إلى أبرز الزعماء الدينيين الذي نشطوا في المنطقة بهدف نشر المسيحية فيها، بالإضافة إلى التفاصيل المتعلقة بالعلاقات الأوروبية ـ الإثيوبية في أثناء الاستعمار الأوروبي. كما أن هناك تفاصيل أخرى تتعلق بانتشار المسيحية في السودان، بما فيه المناطق الجنوبية منه، وكذلك العقبات التي واجهت المبشرين في أنحاء المنطقة.

في **الفصل الخامس** من القسم الثالث، تطرقنا إلى أوضاع المسلمين والمسيحيين الحالية في شرق أفريقيا، وذلك انطلاقاً من فترة استقلال بلدانها من الاستعمار الأوروبي. وقد تحدثت في هذا الفصل عن دول المنطقة دولةً دولة، بدءاً بدولة الصومال التي تعتبر من أقل دول تلك المنطقة تعددية من حيث الأديان، وانتهاء بدولة تنزانيا التي تعدّ ضمن الدول الأكثر تنوعاً من حيث

التعددية الدينية، لكونها تحتضن المسلمين والمسيحيين جنباً إلى جنب مع الديانات الأفريقية التقليدية المختلفة.

وتطرّقت في هذا الفصل أيضاً إلى حالات التوتر الشديد بين المسلمين والمسيحيين في بعض دول المنطقة، كإثيوبيا على سبيل المثال، وأشرت كذلك إلى الاستقرار الذي تشهده دول أخرى، كتنزانيا، رغم التنوع الديني فيها، شأنها في ذلك شأن إثيوبيا وأوغندا وكينيا. كما قدمت معطيات عن النسب المئوية الخاصة بأتباع هذه الديانة أو تلك في أنحاء دول المنطقة، مشيراً إلى الجدل الذي يثار حول ذلك.

خصصت الفصل السادس من القسم الثالث للجماعات الدينية المتطرفة، التي تمارس العنف للوصول إلى أهدافها السياسية والدينية في المنطقة. وفي هذا الخصوص، تطرقت إلى الجماعات الإسلامية الأصولية، كحركة الاتحاد الإسلامي في الصومال، وكذلك إلى الجماعات المسيحية المتطرفة، كحركة «جيش الرب للمقاومة» (LRA) في أوغندا، كما قدمت لائحة بيانية بشأن بعض العمليات الإرهابية التي حصلت في منطقة شرق أفريقيا على أيدي هذه الجماعات الإسلامية والمسيحية المتطرفة، وذلك بين عامي ١٩٩٨ و٢٠٠٥.

سجلت في خاتمة هذه الدراسة أهم النتائج التي توصلت إليها، ومن أبرزها أن الصراعات التي تعصف بالمنطقة ليست صراعات دينية مهما يزعم البعض ذلك، وذلك لأسباب عدّدتها في نهاية الكتاب.

ولا يفوتني هنا أن أتقدم بالشكر الجزيل والامتنان الشديد إلى أستاذي المشرف د. نجم الدين الهنتاتي الذي بفضله تخرُج هذه الدراسة على ما هي عليه، لإسدائه إليّ جميع النصائح القيمة والتوجيهات السديدة التي كان لها الفائدة الكبيرة في هذه الأطروحة. والواقع أن كلمات الشكر والامتنان لا تكفي للتعبير عمّا أحمله له في صدري، غير أن قلمي لا يملك سوى ذلك، وإني إذ أشكره على تحمّل مشقة متابعة جميع مراحل إنجاز هذه الأطروحة، قراءة وتصحيحاً، أسأل الله أن يجازيه عني خير الجزاء.

كما لا يفوتني أن أتوجه بجزيل الشكر إلى جميع أساتذتي الأفاضل الذين دربوني وعلموني في كنف جامعة الزيتونة العريقة منذ أن التحقت بها، فجزاهم الله عني خير الجزاء، كما أشكر تونس، هذا البلد الكريم الذي أعطاني هذه الفرصة الطيبة، سائلاً الله أن يديم عليه نعمة الأمن والاستقرار والازدهار.

تمهيـــد
الإطار الجغرافي والتاريخي

تُعتبر القارة الأفريقية من أقدم القارات الخمس، وهي تؤلّف مع آسيا وأوروبا ما يُعرف بالعالم القديم منذ انفصالها عن القارة التي أطلق عليها الجيولوجيون «الكتلة الجندوانية». كما تُعتبر أقدم القارات على مستوى السكان؛ إذ كانت مأهولة منذ أقدم العصور، حسب البحوث الأثرية التي أُجريت في شرقيها وأثبتت أن الإنسان الأول عاش هناك قبل ثلاثة ملايين عام، ثم انتشر منها إلى أنحاء العالم[١]. كما أن الكتب التاريخية القديمة تشير إلى هجرات كثيرة تمّت نحو شرق أفريقيا منذ مئات الأعوام متأتّية من غرب أفريقيا، ومن أنحاء آسيا على وجه الخصوص، وهو ما يعني أن الشرق الأفريقي كان دوماً يعجّ بالسكان[٢].

ماذا نعني بالشرق الأفريقي إذن؟ وما هي الدول التي تحتله؟ هذا ما سنجيب عنه بإيجاز في الفقرات التالية.

شرق أفريقيا ودوله

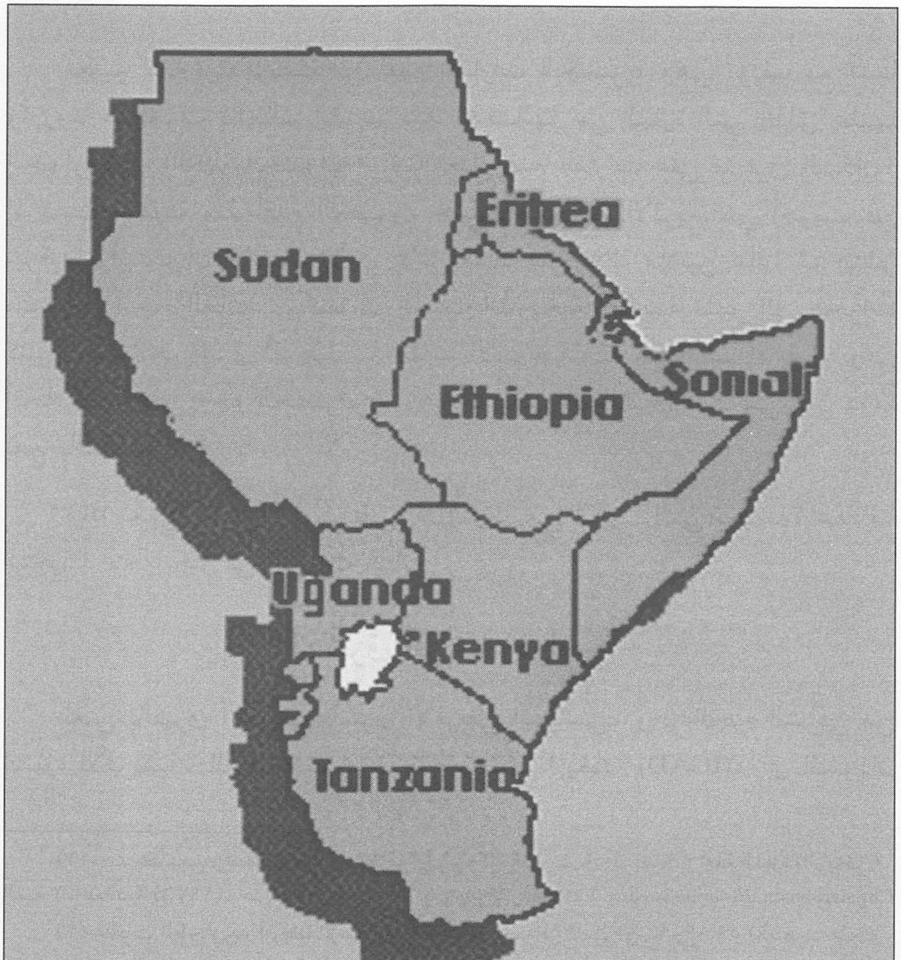
نعني بالشرق الأفريقي الشرق الأفريقي السياسي، وهو الجزء الشرقي من القارة الأفريقية، الذي يضم دول ما يُعرف بـ «إيغاد» (IGAD)، أي السودان

---

(١) أحمد محمدين ومحمد محمود، «علاقة الجزيرة العربية بشرق أفريقيا،» مجلة الدارة (الرياض)، السنة ٢، العدد ٢ (١٩٧٦)، ص ١١٠، و Christeröhman, *Historia* (Sweden: Västerås, 1996), p. 8.

(٢) عنايات الطحاوي، أفريقيا الإسلامية، الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي؛ ٥٩ (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠)، ص ١١١، و Kenneth Ingham, *A History of East Africa* (London: Longmans, 1965), p. 36.

وإثيوبيا، وإريتريا وجيبوتي والصومال وكينيا وأوغندا، علاوة على تنزانيا التي لها قواسم تاريخية وإثنية مشتركة مع هذه الدول، وإن كانت ليست عضواً في ناديها (IGAD). ويغطي هذا الجزء مساحة شاسعة من القارة الأفريقية، عرفت بعض دوله ـ قبل القرن الثامن عشر ـ ديانة سماوية واحدة على الأقل، كالمناطق الساحلية، والمنطقة التي كانت تُسمّى الحبشة وتعرف الإسلام منذ بزوغه تقريباً، وكانت أيضاً معقلاً من معاقل المسيحية قبل ذلك بقرون. هذا بالإضافة إلى مناطق النوبة في السودان، التي عرفت هي الأخرى المسيحية قبل القرن الثامن عشر. وفي ما يلي لمحة عن الدول المذكورة، بدءاً بالسودان:



هذه هي منطقة البحث، وتضم كلاً من الصومال وجيبوتي وإريتريا وإثيوبيا وكينيا وتنزانيا والسودان[٣].

يُعتبر السودان أكبر هذه الدول مساحة، وهو أيضاً من أكثرها تنوعاً من حيث الديانات. تحدّه كلٌ من مصر وليبيا والتشاد وجمهورية أفريقيا الوسطى وجمهورية الكونغو الديمقراطية وأوغندا وكينيا وإثيوبيا وإريتريا. وهو ليس فقط أوسع دول المنطقة، وإنما يحتل أيضاً المرتبة الأولى أفريقياً والتاسعة عالمياً من حيث المساحة؛ إذ تغطي مساحته قرابة مليون ميل مربع[٤]، وتصل تحديداً إلى ٢,٥٠٥,٨١٣ كم٢[٥]. ومن أبرز معالمه الجغرافية نهر النيل الذي يشق السودان متوجهاً إلى مصر. كما يضم السودان أراضي صحراوية شاسعة في الشمال، وأخرى جبلية ممطرة في جنوبه ـ على الحدود مع أوغندا، بالإضافة إلى غابات كثيفة على حدوده مع الكونغو الديمقراطية[٦]. وكان علم السودان قبل السبعينيات يرمز إلى هذا التنوع الجغرافي، حيث كان يتلون بلون أزرق يرمز إلى نهر النيل، ولون أصفر يرمز إلى الصحراء، وأخيراً بلون أخضر يرمز إلى الغابات والأراضي الخضراء، لكن تم تغيير العلم منذ عام ١٩٧٠ ليصبح أكثر أقرب إلى الإسلام في رموزه[٧]، علماً بأن أعلام بلدان عربية أخرى، كالكويت ومصر وسورية واليمن والإمارات العربية المتحدة، تتلون بمثل هذه الألوان المستوحاة، على ما يبدو، من الألوان التي تلونت بها أعلام الخلافة الفاطمية والعباسية والأموية والراشدة.

تقع العاصمة الخرطوم على مستوى نقطة التقاء النيلين، أي النيل الأزرق والنيل الأبيض، وهي تحتضن حوالى مليونين ونصف مليون نسمة، وذلك

---

(٣) محمد عبد الله النقيرة، انتشار الإسلام في شرق أفريقيا ومناهضة الغرب له (الرياض: دار المريخ، ١٩٨٢)، ص ٣٦٦، و Dorina A. Bekoe, ed., *East Africa and the Horn Confronting the Challenges to Good Governance*, International Peace Academy Occasional Paper Series (London: Lynne Rienner Pub, 2005), p. 10.

(٤) Melvin Ember and Carol R. Ember, eds., *Countries and their Cultures*, 4 vols. (New York: Macmillan Reference USA, 2001), p. 2100.

(٥) Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates Jr., *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience* (New York: Basic Civitas Books, 1999), p. 1799.

(٦) Timothy L. Gall, ed., *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*, 2 vols. (New York: Gale Research, 1997), vol. 1, p. 401.

(٧) Ember and Ember, eds., *Countries and their Cultures*, pp. 2100-2101.

بالتقاسم مع مدينة الخرطوم الشمالية ومدينة أم درمان التي تشكل مع المذكورتين المثلث العمراني الأكبر في السودان والذي يقع في نقطة التقاء النيلين. كما أنها تحتضن ٧٠ بالمئة من النشاط الصناعي في عموم السودان[٨].

أما عدد السكان في السودان، فيبلغ ٣٣,٥٥٠,٥٥٢ نسمة حسب إحصاءات عام ١٩٩٨[٩]، على أن ٥٢ بالمئة من السكان أفارقة سود، بينما يشكل العرب ٣٩ بالمئة. وهناك أيضاً قبائل البجة التي تكوّن ٦ بالمئة من السكان، ومجموعات قبلية صغيرة أخرى تصل في مجموعها إلى حوالى ١ بالمئة من المواطنين، هذا بالإضافة إلى الأجانب المقيمين في البلاد، وأغلبهم لاجئون من الدول المجاورة كإريتريا وإثيوبيا وأوغندا، وتصل نسبتهم إلى ٢ بالمئة من إجمالي سكان البلاد[١٠]. والجدير بالذكر أن التوزيع السكاني في السودان قابل للنقاش دوماً، نظراً إلى حساسيته وعدم موضوعية الجهات التي تجري إحصاءات أحياناً.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك أكثر من ٩٥ قبيلة مختلفة، من عرب وأفارقة سود وبجة وغيرهم، يكوّنون الشعب السوداني. ومن أهم هذه القبائل قبيلة الجمالا والنوبيين في الشمال، وقبائل البجة حذو البحر الأحمر، وعدد كبير من القبائل النيلية في الجنوب، بما في ذلك قبائل الأزاند، وقبائل الدنكا والنوير، وقبائل الشلُك وغيرها[١١].

أما من حيث اللغات التي تتكلم بها هذه القبائل، فعددها يتجاوز المئة، إلا أن أهمها اللغة العربية التي تمثّل اللغة الرسمية للدولة السودانية، إلى جانب كونها لغة الشماليين ولغة الطبقة المتعلمة في الجنوب[١٢]، وهو ما يعني أن أكثر من ٥٠ بالمئة من السودانيين يتكلمون بها، رغم أن القبائل العربية لا تشكّل أكثر من ٣٩ بالمئة من سكان البلاد حسب بعض الإحصاءات. هذا وتأتي اللغة الإنكليزية في المرتبة الثانية، لا من حيث الانتشار، وإنما من حيث كونها لغة عالمية بالدرجة الأولى، ومن حيث إن الجنوبيين يفضلونها على العربية بسبب

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢١٠٠.

(٩) Appiah and Gates Jr., *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, p. 1799.

(١٠) Ember and Ember, eds., Ibid., p. 2101.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) Gall, ed., *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*, p. 401.

صراعهم مع الشماليين، وهو ما منحها مكانة متقدمة في الجنوب، وإن كان الشماليون يتكلمون بها أيضاً كلغة عالمية ثانية لهم(١٣). وإلى جانب هاتين اللغتين، هناك لغات النوبيين، وتا بداوي (Ta bedawi)، ولهجات النيليين، وكذلك لغات النيليين الحاميين، إلى غير ذلك من لغات الدنكا والشلُك أو الأشولي(١٤).

وللسودان تاريخ طويل يرجع إلى ما قبل ٣٠ ألف عام؛ إذ إن هناك بحوثاً أثرية تشير إلى أن هذا البلد كان مسكوناً منذ ٣٠ ألف عام(١٥). ويُعتقد أن شعوباً عُرفت بمروى (Meroitic) كانت تستوطنه قبل مجيء المسيحية إلى المنطقة على يد المصريين الأقباط، وحين انتشرت فيه المسيحية، تأسست الممالك المسيحية، كمملكة نوباتيا أو نبتة، ومملكة مقرّة أو مرورا، ومملكة علْوه التي ازدهرت قبل مجيء الإسلام إلى المنطقة. وقد اتّبع العرب المسلمون استراتيجية المسالمة مع هذه الممالك المسيحية، فوقّعوا اتفاقيات سلام وتعايش معها، وهو ما مكّنهم من نشر دياناتهم الإسلامية والقضاء على المسيحية تدريجياً(١٦).

وفي عام ١٥٠٤ ظهرت في السودان سلطنة عُرفت باسم السلطنة الزرقاء أو سلطنة فونج، وذلك بفضل شعب فونج الذي أسس مملكته في سنّار، ثم استولى على بلاد النوبة وعلى منطقة كردوفان، وصولاً إلى الحدود الأثيوبية ـ السودانية. هذا، ولا يُعرف بالتحديد ماهية هذا الشعب، وإن يكن هناك احتمال كبير في كونه من قبائل الشلُك، ولا يستبعد أيضاً أن يكون أصله من دارفور أو حتى من أصول عربية(١٧). كما أن هناك من يعتقد أن ملوك هذه السلطنة على الأقل يتحدرون من أصول عربية، وبالتحديد من بني أمية الذين نزحوا إلى أفريقيا هرباً من العباسيين واستقروا هناك(١٨). ومهما يكن من أمر، فقد أدت

---

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢١٠١.

(١٥) Appiah and Gates Jr., *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, p. 1793.

(١٦) Ember and Ember, eds., Ibid., pp. 2101-2102.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠٢؛ جلال يحيى، تاريخ أفريقية الحديث والمعاصر (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٤)، ص ٢٢، و Appiah and Gates Jr., Ibid., pp. 1794-1795.

(١٨) عبد الرحمن الصالحي [وآخرون]، التعاون العربي الأفريقي: الواقع الراهن وآفاق المستقبل، الدراسات السياسية والاستراتيجية؛ ٦ (القاهرة: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٢٣٤.

مملكة فونج دوراً كبيراً في نشر الإسلام في ربوع السودان منذ ظهورها في أوائل القرن السادس عشر.

أما إثيوبيا، الدولة المجاورة للسودان، فهي تأتي في المرتبة الثانية من حيث المساحة على مستوى المنطقة؛ فمساحة إثيوبيا تتراوح بين ١,١٣٨,٥١٢ و١,١٠٤,٣٠٠ كم^2، وتحتل المرتبة العاشرة أفريقياً من حيث المساحة، وهي تحد كلاً من إريتريا وجيبوتي والصومال وكينيا والسودان[١٩].

على المستوى الجغرافي تُعتبر إثيوبيا من أكثر دول المنطقة تعقيداً، إذ تحتوي على مرتفعات شاهقة، ومنخفضات وأودية عميقة، وكذلك صحارى. وأهم مناطقها المنطقة الوسطى التي تُعرف بالهضاب الإثيوبية، وهي ترتفع بين ١٠٠٠ و١٠,٠٠٠ قدم فوق سطح البحر، بما في ذلك جبل رأس دشان، الذي يُعتبر الأعلى في إثيوبيا ورابع جبال أفريقيا العالية. كما أن العاصمة الإثيوبية أديس أبابا تحتل المرتبة الثالثة عالمياً من حيث الارتفاع بفضل وقوعها على سطح هذه الهضاب. ويتوسط هذه الهضاب الوادي المعروف باسم ريفت فالي الذي يمتد إلى الجنوب الغربي حتى صحراء الدناكل، التي تضم أدنى نقطة جافة على وجه الأرض، كما تقع في عمق هذه الهضاب أيضاً بحيرة تانا التي تُعتبر أهم مصدر لمياه نهر النيل[٢٠].

هذا التنوع الجغرافي المعقد يؤثر في أحوال هذا البلد الجوية والمناخية[٢١]، وهو ما يعني أن كثيرين من الإثيوبيين مهددون دوماً إما بالموت غرقاً، بسبب كثرة المياه والفيضانات، وإما بالموت عطشاً بسبب الجفاف والقحط، هذا بالإضافة إلى أن بعضهم يحترق تحت حرارة شمس حارقة في الصحراء، وفي المناطق شبه الصحراوية، بينما يقاسي البعض الآخر برودة قارسة في المرتفعات أو في المناطق الجبلية.

أما الشعوب التي تسكن هذا البلد، فهي الأخرى متنوعة ومعقّدة تنوّع طبيعته الجغرافية وتعقّدها، غير أن أهمها من حيث التأثير في مصير البلاد، هي

---

(١٩) Gall, ed., *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*, vol. 2, p. 740, and *The World Guide 2001-2002: An Alternative Reference to the Countries of Our Planet Third World Institute (CD-ROM)* (Oxfam: CD-Rom edition, 2001), p. 228.

(٢٠) Ember and Ember, eds., *Countries and their Cultures*, p. 740.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٤٠ ـ ٧٤١.

قومية أمهره (Amhara) وقومية تيغراي (Tigray) اللتان تسكنان في المرتفعات والمناطق المحاذية لإريتريا، وذلك على الرغم من أنهما لا تشكلان الأغلبية في البلاد. بل بالعكس؛ فعدد أفراد كلتا القوميتين مجتمعتين أقل من عدد أفراد قومية واحدة هي قومية أرومو، المعروفة أيضاً بقومية جالا، وهي تستوطن المناطق الوسطى والجنوبية الغربية من البلاد، وتشكّل ٤٠ بالمئة من سكان البلاد، بينما تشكّل القوميتان المذكورتان ٣٢ بالمئة فقط من سكان البلاد(٢٢)، إلا أن تأثيرهما القوي يتأتى من كونهما قوميتين مسيحيتين في الأكثرية، بينما يشكّل المسلمون الأغلبية في القومية الأخرى، وهو ما له علاقة بالاستعمار الأوروبي وصراع الثقافات، كما سنتطرّق إليه لاحقاً.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك قوميات إثيوبية أخرى، كقومية شنغَلا (Shangalla) التي تقطن المناطق الغربية من إثيوبيا وحتى بحيرة تركانا (Turkana)، وهي تشكّل ٦ بالمئة من الإثيوبيين. وهناك الصوماليون الذين يشكّلون أيضاً هذه النسبة نفسها، ويوجدون على الحدود الإثيوبية ـ الصومالية، أي في المنطقة المعروفة بأوغادين التي كانت محل نزاع بين الصومال وإثيوبيا في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، كما أن هناك أقليات أخرى صغيرة الحجم، كالدناكل وغيرها(٢٣).

وتُعتبر إثيوبيا من أغنى دول العالم من حيث عدد اللغات؛ إذ يتكلم أهلها ٨٢ لغة محلية مختلفة، يُصنّف أغلبها ضمن ما يُعرف باللغات الأفروآسيوية، كالسامية والكوشتية، وكذلك الأوموتية. وتتوزع هذه اللغات على البلاد كتوزع القوميات؛ إذ تغلب السامية في المرتفعات الشمالية والوسطى حيث تسكن القومية الأمهارية على سبيل المثال، في حين تسود اللغة الكوشتية في المرتفعات الجنوبية والجنوبية الوسطى والمناطق المنخفضة التي تحتضن، من بين ما تحتضن، القومية الأرومية، بينما يعيش الناطقون باللغات الأوموتية في أقصى جنوب إثيوبيا(٢٤).

---

(٢٢) Appiah and Gates Jr., *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, p. 699.

(٢٣) المصدر نفسه، ومحمد عبد الغني سعودي، مشكلة الأراضي المقتطعة والحدود الصومالية: المسح الشامل لجمهورية الصومال الديمقراطية (بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٢)، ص ٥٩٢.

(٢٤) Ember and Ember, eds., *Countries and their Cultures*, pp. 741-742.

اللغة الأمهارية، التي تنتمي إلى العائلة السامية، هي أهم هذه اللغات عموماً، وقد اكتسبت أهميتها على مدى الأعوام الـ ١٥٠ الماضية من كونها اللغة الرسمية للدولة طوال هذه المدة بسبب سيطرة القومية الأمهارية على السلطة في البلاد. هذا، وقد بدأت القومية الأرومية، التي تُعتبر الأغلبية في البلاد من حيث عدد السكان، تكتب لغتها بالحروف اللاتينية مؤخراً، وذلك تعبيراً عن رفضها لهيمنة الأمهاريين الذين يُعتبرون من القوميات الصغيرة الحجم[٢٥].

وأما تاريخ إثيوبيا، فهو يضرب في الأعماق، حتى إن اسمها الحالي «إثيوبيا» أطلقه الرومان عليها أيام حضارتهم، ومعناها الوجوه المحروقة[٢٦]، وهو ما يعني أن حضارة إثيوبيا قديمة قدم الحضارة الرومانية على أقل تقدير. وفي عام ١٩٧٤، وجد دونالد جونسون (D. Jonson) وفريقه المتكون من جيولوجيين وعلماء آثار ما يشبه بقايا إنسان أنثوي سماها جونسون: لوسي (Lucy)، وهي تعود، على ما يبدو، إلى ما قبل ٣,٥ ملايين عام[٢٧]، الأمر الذي يدعو إلى الاعتقاد بأن تاريخ إثيوبيا يرجع إلى ما قبل الرومان بوقت طويل. ولعل ما يؤكد قدم تاريخ إثيوبيا ما وجد من نحوت على أحجار يرجع تاريخها إلى حوالى عام ٨٠٠ ق.م. وهذه النحوت توحي بأن مجتمعاً متحضراً عرف القراءة والكتابة عاش في المرتفعات الإثيوبية، وبالتحديد في قرية يها (Yeha)[٢٨] في التاريخ المذكور[٢٩].

هذا بخصوص تاريخ إثيوبيا الغابر الذي هو عرضة للتخمينات والتكهنات. أما تاريخ إثيوبيا ما بعد ميلاد المسيح، فيبدو أكثر وضوحاً، حيث يذكر التاريخ أن إمبراطور إثيوبيا إزانا (Ezana) وحاشيته اعتنقوا المسيحية في عام اعتناق الإمبراطور الروماني قسطنطين المسيحية، أي في عام ٣٣٣[٣٠]. ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت أكسوم، العاصمة الإثيوبية آنذاك، معقلاً من معاقل المسيحية

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٤٢.

(٢٦) *The World Guide 2001-2002: An Alternative Reference to the Countries of Our Planet Third World Institute* (CD-ROM), p. 228.

(٢٧) Gall, ed., *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*, p. 163.

(٢٨) تقع هذه القرية في شمال أثيوبيا، وفيها أقدم مبنى ما يزال قائماً.

(٢٩) Ember and Ember, eds., *Countries and their Cultures*, p. 742.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٤٣.

في العالم، كما استطاعت أن تفرض نفسها كإمبراطورية يُحسب لها حساب، وذلك من خلال احتلالها لليمن. وكتب السِّيَر مليئة بقصص أبرهة وغزوه للكعبة، وكذلك قصص هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة وقصة النجاشي معهم، ويكفي فقط أن نطلع على سيرة ابن هشام لنقف على جزء من تاريخ الحبشة أيام ظهور الإسلام في الجزيرة العربية(٣١).

وعلى أي حال، أفل نجم إمبراطورية أكسوم بلا رجعة مع ظهور الإسلام وانتشاره في الجزيرة العربية، وسحقه للإمبراطوريات المعروفة، كالإمبراطورية الفارسية، ولم تسترجع أكسوم مكانتها التاريخية كقوة إقليمية كبيرة، وذلك على الرغم من مساعدة المستعمرين الغربيين لها في صراعها مع المسلمين في منطقة شرق أفريقيا.

إلى جانب إثيوبيا، هناك إريتريا التي لها تاريخ مشترك معها، وقد كانت تدخل في إطار ما كان يُعرف بمملكة الحبشة، وإن كانت دوماً تنزع إلى الاستقلال إلى أن سقطت تحت حكم العثمانيين في القرن السادس عشر. ومنذ القرن السابع عشر، لم يتوقف الصراع بين العثمانيين والحبشة ومن ورائها أوروبا قصد الاستيلاء على إريتريا إلى أن وقّعت في عام ١٨٨٩ معاهدة وجل (Wuchale)، التي اعترف بها مينيلك (Menilek)، ملك إثيوبيا، بتبعية هذه البلاد، أي إريتريا، للاستعمار الإيطالي(٣٢).

يحدُّ إريتريا كلٌّ من السودان وإثيوبيا وجيبوتي، ويصل عدد سكانها إلى نحو ٣,٨٤٢,٤٣٦ نسمة، حسب تقديرات عام ١٩٩٨. وهي تتكون من تسع قوميات مختلفة، أهمها قومية تيغرانيا (Tigrinya) التي تشكل ٥٠ بالمئة من سكان البلاد، وتيغرى (Tigre) وكوناما (Kunama) اللتان تشكّلان ٤٠ بالمئة، وقومية عفر (Afar) التي تشكّل ٤ بالمئة، وقومية ساهو (Saho) التي تبلغ نسبتها ٣ بالمئة من سكان البلاد، ويتكوّن ما تبقى من سكان البلاد من مجموعات قبلية صغيرة(٣٣).

---

(٣١) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٢١ وما بعدها.

(٣٢) *The World Guide 2001-2002: An Alternative Reference to the Countries of Our Planet Third World Institute (CD-ROM)*, p. 225.

(٣٣) Appiah and Gates Jr., *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, p. 689, and Gall, ed., *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*, p. 158.

أما اللغات التي يتكلم بها الإريتريون، فتصل هي الأخرى إلى ٩ لغات مختلفة، أوسعها انتشاراً لغة التيغرانيا التي غالباً ما تثير الارتباك بين الباحثين؛ إذ يخلط البعض بين قومية التيغرانيا ولغة التيغرانيا التي لا تتكلم بها هذه القومية وحدها، وإنما هناك أبناء قوميات أخرى يتكلمون بها أيضاً. إلى جانب هذه اللغة، هناك لغة تيغرى ولغة كوناما ولغة هدارب ولغة عفر ولغة ساهو ولغة نارا (Nara) ولغة الرشايدة (Rashaida)، بالإضافة إلى العربية التي يتقنها كثير من الإريتريين بسبب إقامتهم في السودان أيام حروب التحرير، واللغة الإنكليزية التي أصبحت لغة المدارس والجامعات مؤخراً[٣٤]. هذا وتتخذ الدولة الإريترية لغتي التيغرانيا والعربية لغتين رسميتين للدولة[٣٥].

وإلى الشرق من إريتريا تقع جمهورية جيبوتي الصغيرة التي أنشأها الفرنسيون في القرن التاسع عشر، أيام اقتسام أفريقيا بين الأوروبيين[٣٦]. ولهذه الدولة تاريخ مشترك مع الصومال المجاور، حتى إنها كانت تُعتبر جزءاً منها، وكانت تُعرف بالصومال الفرنسي قبل أن تحمل اسمها الحالي المستوحى من مينائها. ويشكل الصوماليون الغالبية العظمى من سكان هذا البلد الذي يقطنه ٤٤٠,٧٢٧ نسمة فقط حسب تقديرات عام ١٩٩٨، وتبلغ نسبة الصوماليين ٧٥ بالمئة من السكان. كما أن القومية العفرية تمثّل ٢٠ بالمئة من المواطنين إلى جانب العرب، الذين يكوّنون ٥ بالمئة من الجيبوتيين[٣٧]. هذا وتبلغ مساحة هذا البلد ٢٣,٢٠٠ كم^2 فقط، ولا تصلح غالبيتها لا للزراعة ولا للرعي، حيث إنها صحراوية قاحلة[٣٨].

أما الصومال المجاور، الذي له ـ كما ذكرنا ـ تاريخ مشترك مع جيبوتي، فيعود تاريخه إلى أيام الفراعنة وما قبلها. وقد عُرف لدى المصريين القدامى باسم بلاد البُنت (Punt)؛ إذ إن الفراعنة كانوا يتاجرون معه بسبب توافر البخور لديه، وهو الذي كان يستخدم في المعابد المصرية آنذاك[٣٩]. وحين

(٣٤) المصدران نفسهما ص ٦٨٩ وص ١٥٩ على التوالي.

(٣٥) Ember and Ember, eds., *Countries and their Cultures*, p. 724.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٢٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٢٩، و Appiah and Gates Jr., *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, p. 611.

(٣٨) Ember and Ember, eds., Ibid.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٠٢٣.

اختفت حضارة الفراعنة وحلت محلها الحضارة الرومانية، سمّى الرومان بلاد البُنت باسم بلاد أروما لاند، وواصلوا المتاجرة معها، إلى أن أخذت التجارة مع هذه البلاد بعداً جديداً ابتداء من القرن الثامن، حين بدأ المهاجرون العرب يؤسسون مراكز تجارية لهم في المناطق الساحلية الممتدة من الصومال شمالاً وحتى موزامبيق جنوباً[٤٠]. هذا وقد سُمّي الصوماليون باسمهم الحالي بسبب اسم أبيهم الأسطوري الذي كان يسمى سمال (Samaal) أو سمالي (Samale)[٤١].

يُعتبر الصومال من البلدان القليلة في العالم التي تقطنها قومية واحدة شبه خالصة، وإن كانت هناك جيوب صغيرة تحوي غير صوماليين من حيث العرق، كالعرب والبانتو على سبيل المثال[٤٢]. ويحتل الصومال المرتبة الأولى أفريقياً من حيث التجانس الديني والمذهبي واللغوي، حيث إن مواطنيه يتكلمون بلغة واحدة تُعتبر من اللغات الكوشتية، ويدينون بدين واحد هو الدين الإسلامي، ويتمذهبون بمذهب واحد هو المذهب الشافعي[٤٣]. وممّا يؤسف له أن هذا التجانس العرقي والديني والمذهبي لم يمنع الصوماليين من الاقتتال الداخلي بسبب الاختلافات السياسية. وكأن المقولة القائلة «ما دخلت السياسة في شيء إلا أفسدته» ينطبق على الحالة الصومالية. هذا، ويُعتبر الصوماليون من أهم القوميات الأفريقية على مستوى العدد، وحين نتحدث عن الصوماليين لا نعني فقط المواطنين داخل الحدود الصومالية، وإنما يشمل هذا الاسم الصوماليين داخل الحدود الإثيوبية والكينية والجيبوتية أيضاً، أي أولئك الذين يتحدرون من أصول صومالية عرقياً.

تقدّر نسبة الصوماليين داخل الحدود الجغرافية للصومال الحالي بما بين ٩ ملايين و١٤,٥ مليون نسمة، وذلك حسب تقديرات عام ١٩٩٩ وعام ٢٠٠٠، وتبلغ مساحة الصومال ٦٣٧,٦٥٧ كم٢، وهو شبه صحراوي باستثناء النصف

(٤٠) *The World Guide 2001-2002: An Alternative Reference to the Countries of Our Planet Third World Institute* (CD-ROM), p. 491.

(٤١) جامع عمر عيسى، **تاريخ الصومال في العصور الوسطى والحديثة** (القاهرة: مطبعة الإمام، ١٩٦٥)، ص ٤٤؛ عبد المنعم عبد الكريم، **الجمهورية الصومالية** (مقديشوا: [د. ن.]، ١٩٩٠)، ص ١٣، و Ember and Ember, eds., Ibid, p. 2032.

(٤٢) Ember and Ember, eds., Ibid.

(٤٣) عبد الشكور عبد القادر، **المسلمون في الصومال** (مقديشو: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٢٣.

الجنوبي منه. ويحدّ الصومال كلٌّ من جيبوتي وإثيوبيا وكينيا[٤٤]. هذا وتجدر الإشارة إلى أن الإحصاءات بخصوص الصومال متضاربة بسبب انعدام حكومة مركزية تستطيع القيام بما تتطلبه الإحصاءات في ذلك البلد إلى يومنا هذا.

وأما كينيا، فتعتبر من أجمل دول القارة وأكثرها تنوعاً من حيث الطبيعة الجغرافية، وهو ما جلب إليها كثيراً من الروائيين الغربيين وصنّاع الأفلام في استديوهات هوليوود الأمريكية[٤٥]. ولسنا هنا لنتعمق في الحديث عن جمالها وروائعها، إلا أننا نذكر فقط أن من أهم ما فيها حديقتها الوطنية التي تضم أروع حيوانات أفريقيا، وكذلك بحيرة فكتوريا التي تتقاسمها مع تنزانيا وأوغندا، بالإضافة إلى جبل كينيا الذي يصل ارتفاعه إلى ١٧,٠٥٨ قدماً فوق سطح البحر[٤٦].

تبلغ مساحة كينيا نحو ٥٨٢,٦٤٦ كم^{2}، وتقطن فيها أكثر من ٤٠ مجموعة عرقية تكوّن في مجموعها سكان هذا البلد، الذين يتجاوزون ٣٠ مليون نسمة بحسب تقديرات عام ٢٠٠٠. وتحتل قومية كيكويو (Kikuyu) المرتبة الأولى من حيث العدد؛ إذ تشكّل ٢٢ بالمئة من سكان البلاد، وتحتل قبيلة لوهيا (Luhya) المرتبة الثانية (١٤ بالمئة)، ثم تأتي قبيلة لوُو (Luo) (١٣ بالمئة)، فكلنجين (Kalenjin) (١٢ بالمئة)، وقبيلة كمبا (Kampb) (١١ بالمئة)، بينما تشكّل قبيلتا كيسي (Kisii) وميرو (Meru) ١٢ بالمئة بالتساوي، وأخيراً تتوزع النسبة المئوية المتبقية على القوميات الباقية، بمن فيها الصوماليين والتركانا والأقليات الصغيرة، كالأوروبيين والهنود المقيمين في البلاد[٤٧].

أما اللغات التي يتكلم بها الكينيون، فتحتل السواحلية المرتبة الأولى كلغة يتكلم بها عامة المواطنين، والإنكليزية كلغة الحكومة والقضاء والجامعات

---

(٤٤) عبد الرحمن عيسى أحمد، «الصوماليون في منطقة شرق أفريقيا بين الماضي والحاضر،» (محاضرة في مركز الدراسات الصومالية، مقديشو، ٢٠٠٠)، ص ١١؛ عبد القادر عبد القادر، الصوماليون في الشتات وفي البلاد (لندن: [د. ن.]، ٢٠٠١)، ص ١٧٨؛ Appiah and Gates Jr., *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, pp. 1745-1746 and 1750; *The World Guide 2001-2002: An Alternative Reference to the Countries of Our Planet Third World Institute (CD-ROM)*, p. 491, and Ember and Ember, eds., Ibid., vol. 4, p. 2032.

(٤٥) Appiah and Gates Jr., Ibid., p. 1082.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٨٣، و Ember and Ember, eds., Ibid., vol. 2, p. 1183.

(٤٧) المصدران نفسهما ص ١٠٨٧، وص ١١٨٣ على التوالي.

والمدارس الثانوية، وذلك باعتبارهما لغتين رسميتين للدولة. أما بقية اللغات، فلا يتكلم بها إلا أصحابها، وهو ما يعني أن لكل مجموعة إثنية تقريباً لغتها الخاصة بها ولا يفهمها إلا أهلها في غالب الأحيان(٤٨).

وأما من حيث التاريخ، وكجزء لا يتجزأ، فإن لكينيا تاريخاً مشتركاً مع المنطقة؛ إذ إنها تُعتبر من المناطق التي أكد علماء الآثار أن الإنسان الأول عاش فيها. وأول المجتمعات الإنسانية التي عُلم بأنها عاشت في المناطق الداخلية من شرق أفريقيا، بما في ذلك كينيا، هي مجتمعات ناطقة بلغات عُرفت باسم خوإسان (Khoisan). وقبل ما يُقدّر بخمسة آلاف عام، هاجرت إلى هذه المنطقة الشعوب الناطقة باللغات الكوشتية، ثم التحقت بها شعوب البانتو التي أتت إليها من وسط أفريقيا قبل ثلاثة آلاف عام. وقد تمكّنت هذه الشعوب من الانتشار نحو المحيط الهندي، فابتلعت الشعوب الأخرى، أو أجبرتها على النزوح من المنطقة. ومن الشعوب التي هاجرت إلى كينيا أيضاً، النيليون من السودان الذين وصلوا إليها قبل ما بين ألف عام وألفي عام، بالإضافة إلى الشعوب الناطقة بالكوشتية الشرقية، كالأروميين والصوماليين الذين استوطنوا شمال كينيا قبل ألفي عام تقريباً. ومن أواخر المجموعات العرقية التي وصلت وأثرت في تاريخ هذه المنطقة عموماً وكينيا خصوصاً، العرب والفرس، وكذلك الأوروبيون وبخاصة البريطانيين الذين يمتلكون إلى الآن أراضي زراعية شاسعة تنتج الشاي من جملة ما تنتجه. هذا وتحدّ كينيا كلاًّ من السودان وإثيوبيا والصومال وتنزانيا وأوغندا(٤٩).

أما أوغندا، فتبلغ مساحتها نحو ٢٤١,٠٣٨ كم^{٢}، وهي تقع في قلب منطقة البحيرات العظمى الخصبة، التي لها تاريخ طويل في ما يتعلق بالاستيطان. ويُعتقد أن الشعوب الناطقة بالبانتو هاجرت إليها منذ الألفية الأولى قبل ميلاد المسيح، وهو ما أدى إلى نزوح الشعوب الناطقة بلغات الخوإسان. وهناك مؤشرات تفيد بأن المنطقة لم تخل يوماً من البانتو منذ ذلك التاريخ، غير أن المُوَثّق من التاريخ يرجع بنا إلى القرن الثالث عشر، حين تأسست مملكة بنيورو كتارا (Banyoro Kitara) التي انهارت في القرن

(٤٨) Appiah and Gates Jr., Ibid., p. 1087, and Gall, ed., *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*, p. 245.

(٤٩) Appiah and Gates Jr., Ibid., pp. 1083-1084.

التاسع عشر[٥٠]. وعموماً، فإن تاريخ أوغندا لا يختلف كثيراً عن تاريخ كينيا، وذلك إذا استثنينا المنطقة الساحلية الكينية التي هي أقرب ما تكون إلى الصومال منها إلى كينيا تاريخياً.

أما سكان أوغندا، فيتراوح عددهم بين ٢٢,١٦٧,١٩٥ نسمة و٢٣ مليون نسمة، وذلك حسب تقديرات عامي ١٩٩٨ و١٩٩٩. ويشكّل شعب باغندا (Baganda) الأغلبية في البلاد بِعَدَدِه الذي يبلغ ٣,٩ ملايين شخص، أي ما يصل إلى ١٧ بالمئة من سكان البلاد، ويليه شعب باسوغا (Basoga) الذي يصل عدده إلى ١,٨ مليون نسمة، أي ما يعادل ٨ بالمئة من السكان، ثم يأتي شعب باسيغو (Basigo) الذي يشكّل ٥ بالمئة من الأوغنديين، ويتجاوز عدده مليون نفر بقليل، بينما يتكون لكسترين (Lacustrine)، أي سكان منطقة البحيرات من البانتو الشرقيين، من شعوب بنيورو (Banyoro) وبتورو (Batoro) وبنينكلي (Banyankole)، ويشكّلون ٣ بالمئة من السكان.

أما بقية السكان، فينتمون إلى لغات لا إلى أعراق متجانسة، وهو ما يعني أنهم ناطقون بلغة النيلية الشرقية أو بلغة النيلية الغربية. وهؤلاء يشكّلون أكثر من ٤٨ بالمئة من الأوغنديين، بما في ذلك جماعة كرمنجونغ (Karamojong) وقبيلتا إتسو (Iteso) وككوى (Kakwa)، كما أن هناك مجموعات ناطقة بلغة السودانيين الوسطى، أمثال لوغبارا (Lugbara) ومادي (Madi)، وتصل نسبتها إلى ٦ بالمئة من الأوغنديين. هذا وقد دخلت إلى أوغندا منذ خمسينيات القرن الماضي مجموعات رواندية من قبائل الهوتو والتوتسي بأعداد غفيرة تصل إلى حوالى مليون شخص[٥١].

وتحدّ أوغندا كلٌّ من كينيا وتنزانيا ورواندا وجمهورية الكونغو الديمقراطية والسودان، وهي واحدة من الدول الواقعة حول ما يُعرف بمنطقة البحيرات العظمى التي فيها بحيرة جورج، وبحيرة كيوغا (Kyoga)، وبحيرة فكتوريا، وبحيرة إدوارد، وبحيرة ألبرت. وتتنوع الأراضي الأوغندية بين غابات استوائية واسعة ومرتفعات وجبال شاهقة يبلغ ارتفاع أعلاها، وهو جبل مارغريتا

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩٠٧، و *The World Guide 2001-2002: An Alternative Reference to the Countries of Our Planet Third World Institute* (CD-ROM), p. 542.

(٥١) Ember and Ember, eds., *Countries and their Cultures*, vol. 4, pp. 2297-2298; *The World Guide 2001-2002: An Alternative Reference to the Countries of Our Planet Third World Institute (CD-ROM)*, pp. 542-543, and Gall, ed., *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*, pp. 448-449.

(Margherita)، حوالى ١٦,٧٦٢ قدماً، إلى جانب أراض شبه صحراوية، وأخرى خضراء وخصبة. ومن أبرز الحيوانات النادرة التي تعيش في غابات هذا البلد حيوان الشمبانزي، الذي يكاد ينقرض(٥٢).

وأما تنزانيا، فيحدُّها كلٌّ من بروندي وكينيا وملاوي، وموزامبيق ورواندا وأوغندا، وجمهورية الكونغو الديمقراطية وزامبيا. تبلغ مساحة هذا البلد نحو ٩٤٥,٠٨٧ كم٢، ويبلغ عدد سكانه، حسب التقديرات عام ١٩٩٩، نحو ٣٢,٧٩٢,٠٠٠ نسمة، يتوزعون تقريباً على ١٢٠ مجموعة عرقية بانتوية، إلى جانب العرب والشيرازيين والآسيويين من مواطني الجزر والسواحل كزنجبار وما جاورها، وهناك أيضاً أوروبيون، بالإضافة إلى مجموعات حامية تعيش في المنطقة الشرقية من البلاد(٥٣).

ومن حيث التاريخ، تُعتبر تنزانيا من المناطق التي عاش فيها الإنسان الأول في هذا الكوكب. وعلى الرغم من أنه ليس هناك أدلة قاطعة على ذلك، فإن بعض علماء الآثار، من أمثال ماري ليكي (Mary Leakey)، أشاروا إلى أن الأدميين انتشروا على وجه الأرض انطلاقاً من هذه المنطقة، أي منطقة شرق أفريقيا، بما في ذلك تنزانيا. وتُعتبر المجتمعات الناطقة بلغة الخوإسان (أول المجتمعات التي تأكد بأنها استوطنت واستقرت في هذا البلد منذ ١٠ آلاف عام، فلحقت بها الشعوب الكوشتية التي وصلت إليها في الألفية الأولى قبل ميلاد المسيح تقريباً، ومنذ ذلك التاريخ لم ينقطع تدفق الشعوب إلى هذا البلد، حتى جاء دور العرب والمسلمين الذين أسسوا مستوطناتهم على ساحل شرق أفريقيا، بما في ذلك الجزر والسواحل التنزانية(٥٤).

أما طبيعة هذا البلد الجغرافية، وهي كانت دوماً تجذب الشعوب بسبب جمالها، فنذكر من روائعها على سبيل المثال قمة كليمنجارو (Kilimanjaro) الأعلى أفريقياً (نحو ١٩,٣٤٠ قدماً فوق سطح البحر)، وبحيرة تنجنيقا (Tanganyika) التي تُعتبر أعمق بحيرات أفريقيا (نحو ١١٨٤ قدماً تحت سطح

---

(٥٢) Appiah and Gates Jr., *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, p. 1912.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢٥ ـ ١٨٢٦؛ Ember and Ember, eds., p. 2188, and *The World Guide 2001-2002: An Alternative Reference to the Countries of Our Planet Third World Institute (CD-ROM)*, pp. 522-523.

(٥٤) Appiah and Gates Jr., Ibid., pp. 1821-1822.

البحر)[٥٥]. وعلى وجه العموم، تُعتبر تنزانيا من أجمل بلدان أفريقيا من حيث الطبيعة الجغرافية، وهو ما ينعكس على الشعوب التي تقطن هذا البلد؛ فهي تنقسم إلى ما يزيد على ١٢٠ مجموعة عرقية، كما ذُكر آنفاً، ومن أهمها شعوب سكوما (Sukuma) وإنيمويزي (Nyamwezi) التي تشكّل ٢١ بالمئة من مجموع سكان البلاد[٥٦].

تضم منطقة شرق أفريقيا جميع هذه الدول بمختلف شعوبها وبتنوع طبيعتها الجغرافية، وهي عموماً منطقة جذب بشري عرفت هجرات متعددة على مدى العصور، وهو ما جعلها تحتل المرتبة الأولى أفريقياً من حيث تنوع الشعوب؛ إذ يقطنها خليط من الشعوب الحامية والشعوب السامية، بالإضافة إلى شعوب البانتو. وهذا التنوع غير موجود في أي من منطقتي أفريقيا الجنوبية وأفريقيا الغربية، حيث تسكنهما شعوب البانتو في غالبيتها، وكذلك الشأن بالنسبة إلى منطقة شمال أفريقيا التي تحتضن الشعوب السامية، أي العربية والبربرية.

والسؤال المطروح هنا هو: ما هي مكانة الديانتين الإسلامية والمسيحية بين مختلف شعوب هذه المنطقة؟

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢٦، و Gall, ed., *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*, p. 417.

(٥٦) محجي أحمد، تنزانيا (مقديشو: دار السلام، ١٩٨٩)، ص ١٣؛ Appiah and Gates Jr., Ibid., p. 1826, and Gall, ed., p. 417.

القسم الأول

الإسلام في منطقة شرق أفريقيا

عرف انتشار الإسلام في شرق أفريقيا عدة مراحل، أهمها مرحلة ما بعد مجيء الاستعمار الأوروبي، بما في ذلك الاستعمار البرتغالي؛ ذلك بأن الإسلام انتشر خلال هذه الفترة في المجتمعات الأفريقية القاطنة في المناطق الداخلية النائية في شرق أفريقيا. وكذلك الحال أيضاً بالنسبة إلى تلك الشعوب الشرق الأفريقية القريبة من السواحل، والتي لم تحظ، لأي سبب كان، بذلك القدر من اهتمام الدعاة الذي حظيت به الشعوب العربية والفارسية في المنطقة.

كما وصلت إلى المنطقة خلال هذه الفترة الطرق الصوفية، التي كان لها الفضل الكبير في نشر الإسلام بين الأفارقة، إضافة إلى جماعات إسلامية غير أفريقية استوردها الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة خدمة لمصلحته الخاصة، كالهنود والباكستانيين الذين اشتغلوا في الأمور الإدارية والعسكرية لدى السلطات البريطانية الاستعمارية على سبيل المثال.

يتناول هذا القسم في فصليه الأول والثاني هذه الأمور وأمور غيرها بالتفصيل، بحيث يقع التعرض في الفصل الأول لقضية انتشار الإسلام في المنطقة، بدءاً بالمناطق الساحلية التي عرفت الإسلام منذ بواكير عهده، وانتهاء بالمناطق الداخلية التي لم تعرف الإسلام إلا مؤخراً، حين نشطت الطرق الصوفية وجاء الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة.

كما يسلط الفصل الثاني الأضواء على الطرق الصوفية وشؤونها، وكذلك على المذاهب والجماعات الإسلامية الموجودة في المنطقة، بحيث يتناول المبحث الأول من هذا الفصل المذاهب الفكرية والفقهية المنتشرة في طول شرق أفريقيا وعرضه، بينما يتعرض المبحث الثاني من الفصل للطرق الصوفية وشؤونها في المنطقة.

الفصل الأول

انتشار الإسلام في شرق أفريقيا

ظهر الإسلام في مكّة المكرمة بداية القرن السابع الميلادي، ولقي معارضة شديدة من قِبل أغلب المكّيين، إذ تعرّض معتنقوه لمضايقات جمّة دفعت بعضهم إلى الفرار نحو الحبشة، وهو ما يعني أن شرق أفريقيا عرف الإسلام قبل المدينة المنورة، مهجر النبي (ﷺ) بأعوام عدة. وقد ورد في حوليات مقديشو أن جعفر ابن أبي طالب أسس مركزاً للدعوة الإسلامية في الصومال بمساعدة الجالية العربية هناك، وذلك حينما جاء إلى الحبشة مهاجراً[١]. وبحسب كتاب الزنوج، الذي نقل منه كل من أوليفر (Oliver) وماتيو (Mathew)، انتشر الإسلام في ساحل شرق أفريقيا أيام الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ﷺ)، حين اعتنق الإسلامَ العربُ المقيمون بطول هذا الساحل[٢].

وعلى الرغم من أننا لم نقع على ما يُثبت صحة هذا الخبر من عدمه، فإن المؤرخين يؤكدون عموماً أن منطقة شرق أفريقيا عرفت الإسلام في وقت مبكر من تاريخه، وذلك لاستقبالها أعداداً غفيرة من المهاجرين المسلمين منذ بزوغ فجر الإسلام في الجزيرة العربية[٣].

---

(١) حمدي السيد سالم، الصومال قديماً وحديثاً (مقديشو: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، والعراقي السر سيد أحمد، الإسلام ومراكز الثقافة الإسلامية في إثيوبيا والصومال: ندوة العلماء الأفارقة ومساهمتهم في الحضارة العربية الإسلامية (بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٥)، ص ١٦٦.

(٢) Roland Oliver and Gervase Mathew, *History of East Africa*, 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1963), p. 102.

(٣) العرب وأفريقيا: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع منتدى الفكر العربي، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٣٢؛ جمال =

أولاً: المناطق الساحلية

من أبرز الهجرات التي كان لها تأثير كبير في ما يتعلق بنشر الإسلام في شرق أفريقيا، هجرة الجماعات العربية بقيادة الأخوين سليمان وسعيد بن عباد الجلندي[٤]، اللذين وصلا إلى شرق أفريقيا منذ عهد الخليفة الأموي عبد الملك ابن مروان (٦٥ ـ ٨٦ هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥ م)، وذلك في إثر اتّباع ذلك الخليفة سياسة البطش والتنكيل بالقائمين بالحركات المناوئة للدولة الأموية، وهو ما أدى إلى خروج هجرات عربية بأعداد كبيرة إلى ساحل شرق أفريقيا وانضمامها إلى من سبقوها قبل الإسلام، لتدعم تأسيس المدن العربية هناك[٥]. وتلت ذلك هجرة الجماعات الزيدية التي انتقلت إلى شرق أفريقيا عام ١٢٢ هـ/ ٧٤٠ م، عقب الهزيمة التي لحقت برجال زيد بن علي بن زين العابدين في الكوفة على أيدي رجال الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـ ١٢٥ هـ/ ٧٢٤ ـ ٧٤٣ م)، وما تلا ذلك من مضايقات تعرّضت لها الزيدية[٦]، الأمر الذي حمل الكثير منهم على الفرار والهجرة إلى ساحل شرق أفريقيا، حيث استقروا في ساحل بنادر، بالقرب من موقع مقديشو حالياً[٧].

وقد اعتبر البعض ـ أمثال السير توماس أرنولد ـ أن هؤلاء الزيدية كانوا أول من انحدروا إلى ساحل شرق أفريقيا، وذلك استناداً إلى أحد الكتب التاريخية العربية التي وجدها في كلوى دون فرنسيسكو دالميدا (D. F. d'Almeida) حين اجتاح البرتغاليون المدينة. وفي هذا الشأن يقول السير

= زكريا أحمد قاسم، **الأصول التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥)، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦.

(٤) الأخوان سليمان وسعيد هما من شيوخ قبيلة الأزد العربية التي حكمت عُمان في عهد الدولة الأموية، <http://www.tarekhona.com/weday.html>.

(٥) جمال زكريا أحمد قاسم، «استقرار العرب في ساحل شرق أفريقيا،» **حوليات كلية الآداب** (جامعة عين شمس)، السنة ١٠ (١٩٦٧)، ص ٢٨٧؛ حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام: السياسي ـ الديني ـ الثقافي ـ الاجتماعي**، ٤ ج (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩١)، ج ١، ص ٢٣٨ ـ ٢٤٥، و Richard Reusch, *History of East Africa* (Stuttgart: Evang Missionsverlag, 1954), p. 74.

(٦) الزيديّة: طائفة من الشيعة، خرجت في زمن هشام بن عبد الملك بقيادة زيد بن علي، حفيد الرسول (ﷺ)، فحاربهم الجيش الأموي بقيادة يوسف بن عمر وهزمهم، وقامت لهم دولة في طبرستان بإيران أسّسها الحسن بن زيد، وهم ينتشرون الآن في اليمن بصفة خاصة. انظر: **المنجد في اللغة والأعلام** (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤)، ص ٢٨٢.

(٧) عبد الرحمن زكي، «الإسلام والحضارة الإسلامية في شرق أفريقيا،» **المجلة التاريخية المصرية**، العدد ٢١ (١٩٧٤)، ص ٣٨، والسيد سالم، **الصومال قديماً وحديثاً**، ج ١، ص ٣٥٠.

توماس: «إن الحقائق التي دوّنت عن المواطن الأولى التي استقرّ فيها العرب على الساحل الشرقي ضئيلة جداً [...]، وإن أول من هاجر كانوا جماعة من العرب نُفوا لأنهم اتّبعوا تعاليم خارجة على الدين [...] وقد سُمّوا إموزيديج، وربّما قصدوا بذلك أمة زيدية نسبة إليه (زيد)، ولا يبعد أن يكون زيد الذي أشير إليه هنا هو زيد بن علي حفيد الحسين»[٨].

وعلى الرغم من انعدام وثائق ثابتة تفنّد هذا الخبر، باعتبار أن تاريخ المنطقة لا يخلو من الاجتهاد في تحليل الروايات الشفاهية التي هي المصدر الوحيد المعتمد لدى المؤرخين في مثل هذه المعلومات في تلك الفترة، يبدو أن خبر هجرة الأخوين سعيد وسليمان إلى ساحل شرق أفريقيا لم يبلغ إلى السير توماس وإلى غيره ممّن ذهب إلى هذا الرأي. وإنه بالنظر إلى تواتر أنباء هذه الهجرة في كتابات أغلب المؤرخين العرب وغيرهم ممّن كان له باع في تناول تاريخ المنطقة، أمثال هتشنز وكوبلاند وحسن أحمد محمود وغيرهم، يصحّ لنا القول إن هجرة الأخوين كانت أسبق هجرة إسلامية جماعية إلى ساحل شرق أفريقيا، وإن الهجرة الزيدية اليمنية كانت الهجرة العربية الجماعية الثانية إلى تلك المنطقة.

وهناك هجرة أخرى تُعتبر الأهم في تاريخ الهجرات الإسلامية إلى شرق أفريقيا، ألا وهي هجرة الإخوة السبعة، التي وصلت إلى ساحل شرق أفريقيا من إقليم الأحساء[٩] على الخليج العربي، في إثر الصراع الدموي بين الخلافة العباسية والقرامطة[١٠] الذين نشروا الرعب في أنحاء الجزيرة العربية ردحاً من الزمن. وقد جاء في أخبار هذه الهجرة أن جماعة من قبيلة الحارث العربية استاءت من استبداد حاكم الأحساء القرمطي، ففرت بثلاث سفن إلى ساحل شرق أفريقيا تحت قيادة سبعة إخوة ـ ربّما كانوا من أبناء زعيم القبيلة ـ فنزلوا

---

(٨) سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة وتعليق حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٩) الأحساء: مدينة في البحرين على بعد مرحلتين من القطيف إلى الجنوب الغربي، عمّرت واشتهرت في عصرها، وكان الطاهر القرمطي أول من عمّرها وحصّنها. انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٢.

(١٠) القرامطة: فرقة من الشيعة تُنسب إلى حمدان قرمط من دعاة الإسماعيلية، ظهرت في العراق نحو ٢٥٨ هـ/ ٨٧١م، وانتشرت في البحرين واليمن على وجه الخصوص، وأثارت الرّعب بين المسلمين ردحاً من الزمن، فقضى عليهم المستنصر بالله الفاطمي. انظر: حسن، تاريخ الإسلام: السياسي ـ الديني ـ الثقافي ـ الاجتماعي، ج ٤، ص ٢٤٢ وما بعدها، والمنجد في اللغة والأعلام، ص ٤٣٥.

على الساحل الصومالي بمنطقة بنادر. ويشير السير توماس إلى أن هذه القبيلة كانت تقيم على الشاطئ العربي للخليج العربي في مكان لا يبعد عن جزيرة البحرين[١١]، ويبدو أن أفرادها تعرّضوا للاضطهاد بسبب مذهبهم السنّي فهربوا إلى ساحل شرق أفريقيا. ويقول سبنسر ترمنغهام: «كذلك ورد في سجلات مدينة كلوى أن عدداً ممّن يسمّون أنفسهم بأتباع زيد جاؤوا من منطقة الأحساء على الخليج في القرن العاشر والمظنون أنهم كانوا من السنيّين الذين فرّوا هرباً من الصراع الديني أيام الخلافة العباسية»[١٢].

ونلاحظ هنا أن جماعة الإخوة السبعة[١٣] ادّعت أنها من أتباع زيد بن علي حتى لا تصطدم بجماعة الزيدية التي سبقتها، قبل أن تترسّخ أقدامها في المنطقة، إلا أن حقيقتها ستظهر لاحقاً على مسرح الأحداث وفي تاريخ المنطقة بشكل ملحوظ، وسينشب صراع بينها وبين الزيديين الذين سينسحبون إلى الداخل في نهاية المطاف[١٤].

وتعتبر هجرة الإخوة السبعة التي تمّت حوالى عام ٣٠١هـ/ ٩١٣م أهم هجرة عربية إلى ساحل شرق أفريقيا في العصر الإسلامي، من حيث تأثيرها الثقافي على وجه الخصوص.

هذا ولم تتوقف الهجرات الإسلامية إلى هذه المنطقة عند هذا الحد، وإنما وصلت إليها أيضاً هجرة النبهانيين والشيرازيين الذين أدوا دوراً لا يستهان به أيضاً في تاريخ انتشار الإسلام في هذه المنطقة.

وقد قسم الباحثون مراحل انتشار الإسلام في شرق أفريقيا إلى ثلاث فترات رئيسية: تبدأ **الأولى** منها بوصول أولى طلائع الهجرات العربية إلى شرق أفريقيا بعد الإسلام منذ القرن السابع الميلادي، وتمتد حتى بروز المدن العربية

---

(١١) أرنولد، **الدعوة إلى الإسلام**، ص ٣٧٨.

(١٢) سبنسر ترمنجهام، **الإسلام في شرق أفريقيا**، ترجمة وتعليق محمد عاطف النواوي؛ مراجعة فؤاد محمد شبل (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣)، ص ٣٧.

(١٣) «جماعة الإخوة السبعة» هي جماعة تنتمي إلى قبيلة الحارث العربية بمنطقة الأحساء قرب جزيرة البحرين، وهي سنّية المذهب، بنت أوّل ما بنت في شرق أفريقيا مدينة مقديشو. انظر: أرنولد، المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

(١٤) حسن أحمد محمود، **الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٦)، ص ٣٩٨؛ قاسم: «استقرار العرب في ساحل شرق أفريقيا،» ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨، **والأصول التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية**، ص ٥٩.

الإسلامية المزدهرة واستقرار الإسلام فيها(١٥). ولقد اختلفت وسائل انتشار الإسلام في هذه المراحل الثلاث من مرحلة إلى أخرى، كما اختلفت الطبقات الاجتماعية التي انتشر فيها الإسلام أيضاً. ففي المرحلة الأولى اعتنقت الإسلامَ العناصرُ العربية التي استوطنت المراكز التجارية قبل الإسلام، وكانت هذه العناصر على صلة وثيقة بالجزيرة العربية عبر التجارة بحيث كانت تدرك ما أحدثه الإسلام هناك من تطور على جميع الأصعدة، وهو ما دفعهم إلى اعتناقه فوراً. كما أن المهاجرين المسلمين الأوائل ربما كانوا يعملون وفقاً لقوله تعالى ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾(١٦)، بحيث خصّوا الدعوة بهؤلاء العرب فقط. وكان عدد المسلمين في الساحل يتنامى بسبب تدفق المهاجرين المسلمين من الجزيرة العربية إليه وليس بفضل دخول المواطنين فيه فحسب، إلى أن شكّل المسلمون الأغلبية في المراكز التجارية التي تحولت في ما بعد إلى مدن وسلطنات زاهرة؛ وتُعرف هذه المرحلة بدور التكوين.

أما المرحلة الثانية، فتُعرف بدور الازدهار، وهي المرحلة التي انطلقت من منتصف القرن الثالث عشر، حين نمت المدن التجارية المتناثرة على طول الساحل وازدادت ثراء وغناء، وازداد الإسلام بين أهلها رسوخاً، وتحولت إلى سلطنات إسلامية واضحة المعالم(١٧).

وبالنظر إلى أن المجال لا يتسع في هذا الجزء من المبحث لإبراز جميع المدن التجارية التي ترسّخ فيها الإسلام خلال هذه الفترة، فإننا نلقي الضوء على بعضها، وأبرزها تلك المدن الواقعة في الجزء الشرقي من الساحل، والممتدة من الصومال حتى جنوبي تنزانيا، كمدينة مقديشو التي ذكر ياقوت الحموي أنها أول بلاد الزنج في جنوب اليمن(١٨).

تُعتبر مقديشو أول مدينة تأسست على ساحل شرق أفريقيا في هذه الفترة المعروفة بمرحلة الازدهار(١٩)، وقد اختُلف في تاريخ نشأتها، غير أن المتفق

---

(١٥) ترمنجهام، الإسلام في شرق أفريقيا، ص ٣٣ ـ ٣٥.

(١٦) القرآن الكريم، «سورة الشعراء،» الآية ٢١٤.

(١٧) محمود، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ص ٤٠٠.

(١٨) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٥ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥)، ج ٥، ص ١٧٣.

(١٩) G. S. P. Freeman-Grenville, *The Medieval History of the Coast of Tanganyika: With Special Reference to Recent Archaeological Discoveries* (London: Oxford University Press, 1962), p. 75.

عليه هو أنها تأسست على أيدي الإخوة السبعة من قبيلة الحارث التي كانت تقيم بالخليج العربي، وسبق أن أشرنا إلى نزوحها إلى ساحل شرق أفريقيا.

أطنب المؤرخون في الحديث عن مقديشو وعن أهميتها الكامنة في موقعها الجغرافي الذي هو من أصلح مواقع ساحل شرق أفريقيا لإرساء السفن، وقد عرفه المصريون القدماء وأهل بابل وأشور والفنيقيون والرومان، وكان يُعرف لدى الإغريق باسم سيرابيون (Serabion)[٢٠].

ولقد حاول حمدي السيد سالم جمع التفاسير التي تضاربت حول كلمة مقديشو، حيث قال البعض إنها تعني مقعد الشيخ، وقال آخرون إنها متكونة من كلمة عربية وأخرى فارسية وهما «مقعد» و«شاه» أي الملك. كما أن هناك من يقول إن كلمة مقديشو معناها المكان الذي تتجمع فيه الأغنام للبيع[٢١].

وإذا عدنا إلى اللغة الصومالية واعتمدنا على النطق الصومالي للكلمة مُقدِشو (Muqdisho)، وجدنا التفسير الأخير أقرب إلى الصواب، وذلك أنها تعني بالصومالية المكان الذي لا تنتشر فيه الأوبئة الناجمة عن الحيوانات الطفيلية التي تسبب الأمراض للمواشي عن طريق امتصاص دمائها، وهو ما يفيد أن اسم المدينة ربما اشتُق من المكان الذي اختير لممارسة البيع والشراء بين العرب والسكان المحليين الرعاة: أصحاب المواشي والجمال، على اعتبار أن المواشي لا تمرض فيه خلال التسوق.

كانت مقديشو من أعظم المدن الساحلية، وكانت، كما تشير الأخبار، تتكوّن من ضاحيتين أساسيتين هما ضاحية حمروين (Xamar weyne) وضاحية شنغاني (Shangaanni)؛ كانت الأولى تمتد على طول الساحل، من كاران التي كانت تسكن بها القبائل الصومالية المحلية، إلى حمروين، وهو المكان الذي استوطنته الأغلبية العربية في المدينة. أما شنغان، فكانت تسكنها أغلبية فارسية، مع بعض الصوماليين والعرب. وقد اشتُق اسم هذه الضاحية من اسم حي في نيسابور ببلاد فارس، تخليداً لذكرى أهل فارس الذين أقاموا بها بعد نزوح غالبيتهم من نيسابور[٢٢].

---

(٢٠) السيد سالم، الصومال قديماً وحديثاً، ص ٣٥٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨، و Abdimalik Zindiiq, *Somalia Shalay Iyo Maanta* (Mogadishu: [n. pb.], 1976), pp. 42-36.

يبدو أن مقديشو تفوقت في المجال الحضاري، وازدهرت إلى حد بعيد، وفقاً لشهادات الرحّالة المسلمين في العصور الوسطى، أمثال ابن بطوطة[٢٣]. ولكن الذي يلفت الانتباه في تاريخ مقديشو أكثر من غيره هو أنها ساعدت العرب والمسلمين على إنشاء مواطن استقرار لهم على طول الساحل الممتد منها إلى مدينة سوفالا في موزامبيق. ولا نبالغ إن قلنا إنها قامت في شرق أفريقيا بالدور الذي كان للقاهرة والقيروان في شمال أفريقيا.

وقد ذكر دي باروس ـ وهو أول مصدر حديث اعتمد عليه الغربيون في دراسة تاريخ شرق أفريقيا ـ أن مقديشو تأسست على أيدي جماعة عربية هي جماعة الإخوة السبعة، وأصبح لها وزنها وكيانها ونظمها. كما ذكر أنها أصبحت مركزاً يتجمع فيه المسلمون الوافدون من جميع جهات الساحل. وهي أول إمارة حاولت بسط سيطرتها على طول الساحل جنوباً حتى سوفالا[٢٤].

ومن أوائل المدن التي سيطرت عليها مقديشو، نذكر مدينتي مركا وبراوه؛ فمركا هي أقرب مدينة ساحلية إليها، وتقع على بُعد ١٠٠ كم تقريباً إلى الجنوب منها، وهي واحدة من مجموعة مدن عربية نسب استايغاند تأسيسها إلى عبد الملك بن مروان، حتى إذا جاء الإخوة السبعة إلى الساحل جعلوها من أكبر مدنهم السياسية. وتوجد فيها طوائف تنتسب إلى الإخوة السبعة حتى يومنا هذا، إلا أن العنصر الصومالي هو الغالب فيها حالياً[٢٥].

وأورد عيسان علي ديس في هامش مقاله في مجلة **المنهل**، نقلاً عن كتاب **المختصر في تاريخ البشر** لأبي الفداء، أن مركا إمارة إسلامية على المحيط الهندي في الساحل الشرقي لأفريقيا، وهي جنوب مقديشو وشمال براوى،

---

(٢٣) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، ٢ ج (مصر: مطبعة وادي النيل، ١٢٨٧هـ/ [١٨٧٠م])، ص ٢٨٣.

(٢٤) أرنولد، **الدعوة إلى الإسلام**، ص ٢٧٨؛ Greville Stewart Parker Freeman Grenville, *The East African Coast Select Documents from the First to the Earlier Nineteenth Century* (Oxford: Clarendon press, 1962), p. 84; Reusch, *History of East Africa*, p. 85; John Milner Gray, *History of Zanzibar from the Middle Ages to 1856* (London: Oxford University Press, 1962), p. 22, and C. H. Stigand, *The Land of Zinj: Being an Account of British East Africa, its Ancient History and Present Inhabitants* (London: University of Michigan Library, 1913), p. 7.

(٢٥) السيد سالم، **الصومال قديماً وحديثاً**، ص ٣٦٠؛ عيسان علي ديس، «أثر العرب المسلمين على الحياة السياسية والثقافية في مقديشو خلال العصور الوسطى،» **المنهل**، العدد ١٤ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ١٩٩٤)، ص ٥٣؛ Reusch, Ibid., p. 85, and Stigand, Ibid., p. 29.

ومركا على شاطئ نهر يخرج من مقديشو ويصب على مرحلتين من المدينة في شرقها، ومنه فرع يكوّن خور المركا.

وكانت مركا تتمتع بمركز ممتاز لكونها تقع على الطريق البحري التقليدي بين زنجبار ومقديشو، إلى أن اكتشف التجار العرب مدينة براوه التي أسستها جماعة عبد الملك بن مروان من السوريين، ويُحتمل أنها أقدم حتى من مدينة مقديشو، وإن كان هذا الكلام لا يعدو كونه استنتاجاً لم تؤكده الروايات التاريخية بعدُ. هذا وتفيد المعلومات عن هذه المدينة أنها خضعت لحكومة الإخوة السبعة وجماعتهم بُعيد تأسيسهم لمدينتي مقديشو ومركا، وتوسعت في عهدهم فانتشر البناء في أرجائها[٢٦].

تنقسم براوه إلى عدة أحياء، من أهمها بغداد وبيروني وبلوبازي. ويقال إن اسم المدينة اشتُق من اسم ملك الجالا «براوات»[٢٧]. هذا ويزعم عبد الرحمن زكي في مقال له في **المجلة التاريخية المصرية** أن هذه المدينة لم يذكرها أحد من جغرافيي العرب[٢٨]، والواقع أن الإدريسي كان من بين من تحدثوا عنها في كتابه **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق** وسمّاها «براوات»[٢٩].

وإلى الجنوب من هذه المدن الثلاث، وعلى مسافة بعيدة نسبياً، تقع مدينة لامو التي تحمل اسم الأرخبيل الذي يضم أيضاً كلاًّ من مدينة بات وماليندي. وتفترض بعض الروايات أن مدينة لامو تأسست على أيدي الأخوين سليمان وسعيد، ابني عباد الجلندي. ويبدو أن أغلب المصادر التاريخية التي تناولت تاريخ شرق أفريقيا لم تحدد المكان الذي استقرت فيه جماعة الأخوين، وذلك إذا استثنينا بالطبع هشنز، الذي اعتمد على كتاب **أخبار لامو**.

وإذا كانت الشكوك تحوم حول وجود مدينة لامو، فإن المؤكد هو أن الجزر التي يضمها أرخبيل لامو قد ذاع صيتها باعتبارها تحوي مدينتين مهمتين في تاريخ المنطقة، وهما ماليندي وبات؛ فقد استمدت ماليندي شهرتها في العصور الوسطى من التجارة مع أنحاء مختلفة من القارة الآسيوية، سواء منها تلك

---

(٢٦) Reusch, Ibid., p. 85.

(٢٧) السيد سالم، المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٢٨) زكي، «الإسلام والحضارة الإسلامية في شرق أفريقيا،» ص ٤٥.

(٢٩) أبو عبد الله محمد بن محمد الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ٩ ج (الأستانة: مكتبة آيا صوفيا، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٥٨ ـ ٥٩.

المناطق القريبة في الجزيرة العربية ومنطقة الشرق الأوسط أو تلك النائية في الشرق الأقصى وجنوب شرق آسيا، حتى إنها المدينة الساحلية الوحيدة التي ورد ذكرها في السجلات الصينية عام ١٠٨٣. وتشير هذه السجلات إلى زيارة قام بها سفير أفريقي من ماليندي تلقّى هدايا وفيرة من الملك الصيني. وفي وقت لاحق، ردّت ماليندي الجميل بالمثل، فبعثت بهدايا ثمينة، من ضمنها زرافة أفريقية[٣٠].

وقد تأسست هذه المدينة في القرن الثالث عشر، على ما يبدو، وإن كان لا يُعرف عن تاريخها القديم سوى القليل، حيث إن البحوث الأثرية لم تكشف لنا الكثير عن آثارها، ذلك لأن المدينة الحالية بُنيت فوق بقايا المدينة القديمة التي دمرها الشيرازيون حين قدموا إلى المنطقة، وهو ما صعّب عمليات التنقيب فيها. وبغضّ النظر عن تراث هذه المدينة المفقود، فإن معظم أهاليها الحاليين يرجعون في أصولهم العرقية إلى العنصر الفارسي، وما زالت بقايا المباني الفارسية الطراز، التي شيدت فوق المدينة القديمة، ماثلة حتى الآن[٣١].

أما مدينة بات، فيُعَد تاريخها من أغنى ما حفظته لنا الراويات المحلية السواحلية، كما أنها حظيت بجانب كبير من اهتمام الباحثين الغربيين، أمثال وارنر وبرنز واستيغاند. وقد قام برنز بدراسة مختلف الروايات السواحلية المتعلقة بتاريخ المدينة، كما وضع استيغاند كتاباً بعنوان في أرض الزنج (*In the Land of Zinj*) يحلل فيه الروايات المحلية التي حصل عليها، لإزالة ما علق بها من خيال. ويبدو أن المرجع الأساسي الذي اعتمد عليه هؤلاء الكتّاب الأوروبيون في كتاباتهم هو أحد الشيوخ المحليين، المدعو بوانا كيتيني (Buwana Kitini)، الذي تخصص بترويج الروايات الخاصة بالأسرة النبهانية التي حكمت ساحل شرق أفريقيا طوال قرون، وذلك بين عامي ١٢٠٤ و١٨٦٣، انطلاقاً من مدينة بات[٣٢]. ويستفاد من التاريخ الذي ذكره حول مدينة بات أنها تأسست في عهد الخلافة الأموية، على غرار أغلب المدن الساحلية، من مقديشو إلى سوفالا،

---

(٣٠) بازيل دافيدسون، أفريقيا تحت أضواء جديدة، ترجمة جمال م. أحمد (بيروت: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ٢٥٥.

(٣١) محمود محمد الحويري، ساحل شرق أفريقيا من فجر الإسلام حتى الغزو البرتغالي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦)، ص ١٠٦.

(٣٢) عبد الرحمن حسن محمود، «أثر العرب والفرس المسلمين في الحياة السياسية والثقافية والدينية في الساحل الشرقي من القارة الأفريقية خلال القرون الوسطى،» (رسالة شهادة الدراسات المعمقة، جامعة الزيتون، ٢٠٠٢)، ص ٥٠ ـ ٥٢.

ولو أنه لا يشير إلى عام بعينه أو قرن بعينه[٣٣]، إلا أن هناك من يعتقد أن هذه المدينة هي التي أسسها الأخوان سليمان وسعيد، وليس مدينة لامو المذكورة.

وطبقاً لحوليات مدينة بات، فإن المدينة بدأت تكتسب أهميتها منذ وقت مبكر من القرن الثالث عشر. ويقال إنها قامت في منتصف القرن الرابع عشر بغزو مدن الساحل، بما فيها مدينة كلوى، وربما يعود سبب بروزها في هذا القرن بالتحديد إلى وصول النبهانيين إليها وسيطرتهم عليها. وقد حققت بات قدراً كبيراً من الازدهار حين حلت محل المدن الكبيرة، كمقديشو وكلوى، تجارياً وسياسياً لفترة من الزمن، في إثر توسعها على حساب هذه المدن. وقد كشفت البحوث الأثرية عن الازدهار الذي وصلت إليه هذه المدينة حينها، كما أكد الباحثون توسعها نحو الجنوب حتى مدينة سوفالا على مضيق موزامبيق، ونحو الشمال حتى مدينة ورشيخ (Warshiikh) الواقعة بالقرب من مقديشو شمالاً، ولم يسبق أن ضمّتها أي من مشيخة مقديشو وسلطنة كلوى قبلها[٣٤]. ومع ذلك، فإن هناك من يشكّك في صحة تفوّق بات في تلك الفترة، بدليل أنها كانت مدينة ثانوية قليلة الشأن حين وصل البرتغاليون إليها، حتى إنها لم تستطع الصمود أمامهم ولو لفترة وجيزة[٣٥].

وغير بعيد عن هذه الجزيرة، تقع المدينة التي وصفها الجغرافيون المسلمون بأنها مقر ملك الزنج: نعني مدينة ممباسا التي هي موطن قبائل النيكيا. وتروي الروايات المحلية أن أول من حكم هذه المدينة من المهاجرين هو علي بن حسن، ابن سلطان كلوى[٣٦].

ويُعتبر ما كتبه ابن بطوطة عن هذه المدينة أهم مصدر يصف أحوالها قبل وصول البرتغاليين إلى الساحل؛ إذ يشير إلى أنها جزيرة كبيرة، بينها وبين الأرض الرئيسية مسيرة يومين في البحر[٣٧]. ويبدو أنه لم يدر حول المدينة؛ إذ

---

(٣٣) قاسم، الأصول التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٣٤) Oliver and Mathew, *History of East Africa*, pp. 119-120, and Freeman Grenville, *The Medieval History of the Coast of Tanganyika: With Special Reference to Recent Archaeological Discoveries*, p. 113.

(٣٥) Oliver and Mathew, pp. 119-120 and 151.

(٣٦) الحويري، ساحل شرق أفريقيا من فجر الإسلام حتى الغزو البرتغالي، ص ١١٠، وMajor F. B. Pearce, *Zanzibar: The Island Metropolis of Eastern Africa* (London: T. Fisher Unwin, [1920]), p. 43.

(٣٧) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ص ٢٨٣.

إن ما يفصلها عن البر الرئيسي ليس بهذا البعد. كما يذكر ابن بطوطة النباتات المختلفة التي تنبت فيها، أهمها ما سمّاه أشجار الزيتون الشديدة الحلاوة. كما ذكر أن لا زرع عند أهل هذه الجزيرة وأن أكثر طعامهم الموز والسمك، وأن عمق آبارهم ذراع أو ذراعان[٣٨].

وقد شهد ابن بطوطة على جمال هذه المدينة المتقنة البناء منذ أوائل القرن الرابع عشر[٣٩]. كما وصفها دوارتو بربوسا (D. Barbosa) في بداية القرن السادس عشر وصفاً يحفظ لها هذا الامتياز، حين قال «ثمة مدينة إسلامية كبيرة تدعى ممباسا، وهي جميلة ذات بيوت رائعة. . . وشوارعها منسّقة على غرار شوارع كلوى. . . وتتزين النساء بالحرير والذهب، وهي مركز تجاري ولها ميناء جيد يعج بالسفن الرائحة والغادية...إلخ[٤٠]. وقد أطنب زوي مارش وكنغسنورث في الحديث عن هذه المدينة وعن ازدهارها ورخائها[٤١]، ولا شك أن ممباسا عاشت آنذاك في رخاء وازدهار وثراء حتى إن نقل ثروتها إلى السفن استغرق ١٥ يوماً حين نهبها البرتغاليون[٤٢].

وإذا ما انتقلنا من هذه المدينة جنوباً وجدنا زنجبار، الاسم الذي اشتهر به الساحل كله مع أن هناك أرخبيلاً معيّناً يحمل هذا الاسم ويتكوّن من ثلاث جزر رئيسية، هي زنجبار وبمبا ومافيا، إلى جانب عدد آخر من الجزر الصغيرة، وجميعها متشابهة في مظاهرها الطبيعية والبشرية. وقد عرف هذا الأرخبيل لدى السواحليين باسم انجويه أو لنجويه أو بنجويه، حسب اللهجات المختلفة، وكتبها ياقوت الحموي أيضاً باسم لنجويه وقال عنها: «هي جزيرة عظيمة بأرض الزنج منها سرير ملك الزنج ـ في إشارة واضحة إلى كثافة أشجارها ـ وإليها تقصد المراكب من جميع النواحي»[٤٣].

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٣، و Zoe Marsh and G. W. Kingsnorth, *A History of East Africa: An Introductory Survey* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1972), p. 25.

(٤٠) Marsh and Kingsnorth, Ibid., pp. 25-26, and Pearce, *Zanzibar: The Island Metropolis of Eastern Africa*, p. 65.

(٤١) Marsh and Kingsnorth, Ibid., pp. 25-26.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٣) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ص ٢٣، والحويري، ساحل شرق أفريقيا من فجر الإسلام حتى الغزو البرتغالي، ص ١١٤.

وتروي القصص الشعبية أن مدينة زنجبار تأسست على أيدي الشيرازيين، على غرار كلوى، حيث نزل أرض هذه الجزر أبناءُ مؤسس كلوى وأنشأوا عليها هذه المدينة. ويبدو أن زنجبار لم يكن لها شأن يذكر في تلك العصور سوى أن سلاطين كلوى كانوا يلجأون إليها كلما تعرضوا لخطر القبائل الأفريقية التي تقطن قرب مدينتهم. وقد حدث ذلك مرة واحدة على الأقل عام ١٠٢٠ تقريباً، حين أغارت قبائل البانتو على أراضي كلوى، فهرب سلطانها علي بن الحسن إلى زنجبار، ثم رجع منها بعد فترة قصيرة، حين تمكّن أهالي مدينته من صد القبائل المغيرة(٤٤).

هذا، وعلى الرغم من أن المعلومات حول زنجبار خلال قرون الإسلام الأولى لم تتوافر لنا، فإن الآثار القليلة التي عُثر عليها تشير بوضوح إلى ذلك الرخاء الكبير الذي نعمت به هذه المدينة؛ فأهلها شيدوا أبنيتهم من الحجر الذي كان يرد إليهم من أنحاء آسيوية مختلفة، كما سك حكامها نقودهم من النحاس(٤٥). غير أن الفترة الذهبية للمدينة كانت فترة حكم أسرة بوسعيد، حين تربعت الجزيرة بعد القرن السابع عشر على عرش صناعة الأحداث في شرق أفريقيا بأكمله.

أما كلوى، فقد بدأت تظهر في النصف الثاني من القرن العاشر، على الأرجح، عندما وفدت إليها الهجرة الشيرازية السابقة الذكر. وطبقاً للروايات المحلية، فإن حسن بن علي استقر مع أبنائه في جزيرة كلوى كسواني التي تبعد عن اليابسة الرئيسية في تنزانيا ٣ أميال، فأسس فيها مملكته الشهيرة، وذلك في حوالى عام ١٠٥٥(٤٦). لكن إذا أخذنا في عين الاعتبار رواية ابن بطوطة التي تقول إن سكان هذه المدينة «في بر واحد مع كفار الزنوج»(٤٧)، يظهر لنا أن المدينة التي زارها ابن بطوطة إنما هي كلوى كيفينجي الواقعة على الأرض الرئيسية، والتي أصبحت من أهم مراكز تجارة العبيد لاحقاً، أو حتى كلوى ماسوكوا، العاصمة الإقليمية، الواقعة هي الأخرى على اليابسة، وليس كلوى

(٤٤) ترمنجهام، الإسلام في شرق أفريقيا، ص ١١، و Pearce, *Zanzibar: The Island Metropolis of Eastern Africa*, pp. 43-44.

(٤٥) الحويري، المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٤٦) محمود، «أثر العرب والفرس المسلمين في الحياة السياسية والثقافية والدينية في الساحل الشرقي من القارة الأفريقية خلال القرون الوسطى،» ص ٣٣.

(٤٧) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ص ٢٨٣.

كسوان. وهذا يعني أن كلوى ربما كانت تضم كلاً من كلوى كيفينجي وكلوى ماسوكوا وكلوى كسوان التي تُعتبر المدينة التاريخية المزدهرة القوية، بحسب ما أورده ترمنغهام نقلاً عن كلارك، صاحب كتاب **تاريخ زنجبار**(٤٨).

وتروي الأحداث التاريخية أن كلوى اهتمت فور ظهورها بتجارة الذهب، وهي المهنة التي كانت مقديشو تمارسها. وبالنظر إلى أن سوفالا كانت مصدر هذه الثروة، فإن كلوى رأت أحقيتها من مقديشو البعيدة في تحصيل هذا المعدن النفيس. وبهذا برزت زعامة كلوى السياسية والاقتصادية على جميع أرجاء الساحل(٤٩). ويُعتبر القرنان الثالث عشر والرابع عشر أزهى أزمنة كلوى، حيث استثمر أهلها ثروتها المعدنية في ترقية بلادهم والنهوض بها، فأخذت تظهر أنواع جديدة من البناء والعمران المعتمدة على الأحجار والأسمنت بدلاً من الأخشاب والصلصال المتواضع(٥٠).

ويبدو أن هذا النوع من البناء في كلوى ظهر في وقت متأخر من القرن الرابع عشر؛ إذ إن ابن بطوطة لم يذكر ذلك حين زار المدينة، مع أنه امتدح جمالها ومظاهر العمران السائد فيها قائلاً: «ومدينة كلوه من أحسن المدن وأتقنها عمارة وكلها من الخشب»(٥١)، كما وصف ابن بطوطة سلطان هذه المدينة بالعدل والسخاء.

وإذا انتقلنا إلى الجزء الشمالي من ساحل شرق أفريقيا، فهو يطل على البحر الأحمر وخليج عدن، ويمتد من شمال السودان مروراً بإريتريا فجيبوتي، ووصولاً إلى شمال الصومال. وتقع على هذا الساحل بضع مدن تاريخية، كمدينة زيلع في الصومال التي كانت لها أهمية جغرافية قصوى منذ أن تأسست، كما أشار إلى ذلك ريتشارد بانكهرست (R. Pankhurst) الذي اعتمد في وصفه لهذه المدينة على اليعقوبي والمسعودي وابن حوقل(٥٢).

---

(٤٨) ترمنجهام، الإسلام في شرق أفريقيا، ص ١٠ - ١٢، و Pearce, *Zanzibar: The Island Metropolis of Eastern Africa*, pp. 42-43.

(٤٩) محمود، «أثر العرب والفرس المسلمين في الحياة السياسية والثقافية والدينية في الساحل الشرقي من القارة الأفريقية خلال القرون الوسطى،» ص ١٢٤، و Marsh and Kingsnorth, *A History of East Africa: An Introductory Survey*, p. 23.

(٥٠) ترمنجهام، المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

(٥١) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، ص ٢٨٤.

(٥٢) Richard Pankhurst, *History of Ethiopian Towns* (Wiesbaden: Franz Verlag, 1982), p. 64.

وتقع على هذا الساحل أيضاً مدينة مصوع في إريتريا، ويقال إن الملك إسحاق، ملك الملوك الحبشة بين عامي ١٤١٤ و١٤٢٩، ذكرها أول مرة حين تمرد عليه وكيله في الميناء(٥٣). وغير بعيد عن هذه المدينة مجموعة أرخبيل دهلك، التي تضم جزيرتين كبيرتين و١٢٤ جزيرة صغيرة، كانت أربع منها فقط آهلة باستمرار، بينما كانت البقية تُستَوطَن أحياناً وتُهجر أحياناً أخرى.

وهناك أيضاً مدينة سواكن في السودان، التي تقع على بعد ٣٠ ميلاً شمال الميناء الرئيسي الحالي بور سودان. وتذكر المصادر في خصوص هذه المدينة أنها كانت ميناء مهماً إلى جانب مصوع، حين كانت المدينة مركزاً للديانة المسيحية في المنطقة في القرن الثالث عشر، حيث كان الحجاج المسيحيون ينطلقون منها إلى القدس قبل أن يستولي عليها السلطان العثماني سليم الأول عام ١٥١٧. والجدير بالذكر في هذا السياق أن موانئ أخرى حلّت محل هذه الموانئ على البحر الأحمر وخليج عدن، وهو ما أفقد المدن المذكورة مكانتها، باستثناء مدينة مصوع التي كان ميناؤها المتنفس الرئيسي على البحر لكل من إثيوبيا وإريتريا قبل اندلاع الحرب بينهما في أيار/مايو ١٩٩٨(٥٤).

هكذا يمكن القول إن مدناً كثيرة تأسست في طول ساحل شرق أفريقيا وعرضه، بفضل العرب والمسلمين الذين أقاموا مستوطناتهم أول الأمر فوق الجزر، قصد الاحتماء من غارات الشعوب التي تعيش داخل القارة، وذلك إذا استثنينا بالطبع تلك المدن التي أنشئت على الأرض الرئيسية في بعض المناطق الساحلية، كمدن مقديشو ومركا وبراوه، التي لم يستشعر مستوطنوها خطراً كبيراً من مجاوريهم من القبائل الصومالية، على ما يبدو. وهذا يعني أن الإسلام انتشر وتوطدت أركانه في تلك المنطقة منذ زمن طويل، بخلاف المناطق الداخلية التي سنتعرض لها لاحقاً.

في هذه المرحلة المتميزة بالنسبة إلى العرب والمسلمين في المنطقة، بسبب ازدهار مدنهم، بدأت تظهر طريقة جديدة للدعوة إلى الإسلام. كانت هذه الطريقة تعتمد على اختطاف الأفراد من القبائل الأفريقية لاستعبادهم أحياناً في المناطق

---

(٥٣) G. W. B. Huntingford, *The Historical Geography of Ethiopia* (London: British Academy, 1989), p. 92.

(٥٤) «Eritrea-Ethiopian War,» Wikipedia, The Free Encyclopedia, <http://en.wikipedia. org/wiki/Eritrean%E2%80%93Ethiopian_War>.

الساحلية التي تقيم بها الأقليات العربية والفارسية، ولبيعهم في الجزيرة العربية في أغلب الأحايين، حيث كانوا يُستخدمون في المنازل وفي الأعمال الشاقة التي تتطلب القوة الجسدية بصفة خاصة. وكان القسم الأكبر من زنوج شرق أفريقيا يعملون على شكل جماعات في منطقة البصرة في أراضي كبار الملاّك، وكان يقع عليهم عبء تجفيف المستنقعات، وإصلاح الأراضي الزراعية، واستخراج الدبس من التمر، إلى غير ذلك من أشق الأعمال، وهو ما دفع بهم إلى القيام بثورة الزنج المعروفة ضد الدولة العباسية. وقد تزعم هذه الثورة، التي دامت أكثر من ١٤ عاماً، علي بن محمد في البصرة عام ٢٥٥هـ/ ٨٦٧م[٥٥].

ويبدو أن أولئك العرب والمسلمين، الذين كانوا يعملون في تجارة العبيد، كانوا يتعمدون عدم إبلاغ الدعوة إلى القبائل الأفريقية هناك. والسبب، ببساطة، هو أنه لم يكن في مصلحة تجار الرقيق أن ينتشر الإسلام بين هذه القبائل التي يأخذون منها ضحاياهم؛ إذ في حال تحولها إلى الإسلام سيتعين عليهم التآخي معها في الدين، فيصبح من الصعب الإغارة عليها واسترقاقها[٥٦]. هذا وتجدر الإشارة إلى أن هذه العصابة من تجار الرقيق لا تمثّل العرب والمسلمين بأي حال من الأحوال، إذ إنهم قلة قليلة خارجة عن المألوف، وإن كنا لا ننكر أن الفقهاء حللوا الرق، وتفننوا في تنويع أسمائه حسب الحاجات والظروف[٥٧].

مهما يكن من أمر، فإن هذه الطريقة كانت، رغم سيئاتها، تؤدي إلى نتائج إيجابية في بعض الأحيان. ويروي لنا السير توماس قصة غريبة تعكس مدى القسوة والأنانية التي كان يتصف بها بعض الناشطين في ميدان التجارة بين شرق أفريقيا والخليج العربي آنئذ؛ فهو يقول في هذا الصدد: «وهناك قصة غريبة محفوظة في مجموع رحلات قديمة، لا يبعد أنها كتبت في أوائل القرن العاشر

---

(٥٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ [١٩١٧م؟])، ج ٩، ص ٤٣١؛ حسن، تاريخ الإسلام: السياسي ـ الديني ـ الثقافي ـ الاجتماعي، ج ٤، ص ٥٨٧؛ أحمد علبي، ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١)، ص ٧٨ ـ ٨٠؛ الحويري، ساحل شرق أفريقيا من فجر الإسلام حتى الغزو البرتغالي، ص ٥٨ ـ ٥٩؛ قاسم، «استقرار العرب في ساحل شرق أفريقيا،» ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤، ومحمود الغول، «العرب في سواحل أفريقيا الشرقية إلى مجيء البرتغاليين،» العربي، العدد ٣٥ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦١)، ص ١١٠.

(٥٦) أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص ٣٨٢.

(٥٧) عبد الله بن إبراهيم بن علي التركي، «تجارة الرقيق في سلطنة عمان وموقف بريطانيا تجاهها، ١٢٣٧ ـ ١٣٢٣هـ/ ١٨٢٢ ـ ١٩٠٥م،» (أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، ٢٠٠٠)، ص ٣٥.

تصور لنا الإسلام بأنه دخل في إحدى هذه القبائل على يد ملكها نفسه. ذلك أن سفينة تجارية عربية أقصتها الريح عن طريقها سنة ٩٢٢م وأرستها إلى بلاد الزنج الذين يأكلون لحم البشر (حسب القصة) حيث توقّع البحارة موتاً محققاً، ولكن حدث لهم عكس ما توقعوه إذ تلقّاهم الملك لقاء رحيماً ورحب بهم ترحيباً كريماً عدة شهور باعوا خلالها بضاعتهم بشروط مربحة، ولكن التجار ردّوا عليه كرمه بخيانة شائنة، فأوثقوه هو وحاشيته حين ركبوا السفينة يودّعونهم وحملوهم معهم إلى عمان رقيقاً، وبعد سنوات قليلة طوحت الريح بهؤلاء أنفسهم إلى نفس الميناء فعرفهم الأهالي وطوقوهم بقواربهم، فسلموا أنفسهم متوقّعين الموت في هذه المرة، فصلّى كلٌ منهم على آخر صلاة الموت ثم أُخذوا إلى حضرة الملك حيث تبينوا في دهشة وعجب أنه الملك نفسه الذي عاملوه معاملة جد مخزية قبل ذلك ببضع سنين.

وبدلاً من أن يقتص منهم بأي نوع من القصاص لمسلكهم الغادر أبقى على حياتهم وتركهم يبيعون بضاعتهم، ولكنه رفض الهدية الثمينة التي قدموها إليه رفضاً ينطوي على التقريع. وقبل أن يبرحوا، تقدم واحد منهم في جرأة إلى الملك وسأله أن يقص قصة فراره. فوصف لهم كيف أُخذ رقيقاً إلى البصرة ومنها إلى بغداد، حيث أسلم وتفقه في الدين، فلما هرب من مولاه لحق بقافلة من الحجاج كانت ذاهبة إلى مكة، وبعد أن أدى مناسك الحج وصل إلى القاهرة، وصعد في النيل صوب بلاده، فوصل إليها أخيراً بعد أن تجشم كثيراً من الأخطار، ووقع في الرق أكثر من مرة. ولما عاد إلى مملكته من جديد علّم قومه دين الإسلام»[٥٨].

وإذا أمعنّا النظر في هذه القصة، نكتشف أن تجار العبيد المسلمين في شرق أفريقيا لم تكن تهمّهم القيم والأخلاق الإسلامية بقدر ما كان الربح والمال هدفهم الأول. وإن القول بأن الإسلام انتشر في أفريقيا السوداء عن طريق التجارة[٥٩] ـ كما يروق للبعض ـ بدون ذكر أي نوع من تلك التجارة، يخفي حقائق مُرّة كهذه، وذلك على الرغم من أن ما يقوله الباحثون الغربيون، من أمثال أرنولد، ينطوي أحياناً على الكثير من المبالغات لتشويه سمعة العرب

(٥٨) أرنولد، المصدر نفسه، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٥٩) حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام والعروبة فيما يلي الصحراء الكبرى شرقي القارة الأفريقية وغربها (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٥٧)، ص ١٣ و٤١.

والمسلمين. ومهما يكن من أمر، وبصرف النظر عن النتائج الإيجابية التي قد تنتج أحياناً من اختطاف السود بهذه الطريقة باعتناقهم الإسلام، وتأثير بعضهم في عشائرهم أو قبائلهم، وبالتالي تحويلها إلى الإسلام، فإن شرق أفريقيا، وبخاصة المناطق الداخلية، لم يشهد في هذه الفترة نشاطاً دعوياً كبيراً، على ما يبدو، ولم يبذل العرب والمسلمون جهوداً كبيرة في نشر المعارف الإسلامية بين القبائل الأفريقية هناك، وإنما كانت جهودهم مقصورة فقط على الحدود الساحلية في أول الأمر(٦٠).

ويذكر السير توماس في هذا الصدد، مع شيء من المبالغة، أن العرب لم يكونوا يوماً دعاة إسلام في هذه البلاد، ولم تكن هناك بعثات تدعو إليه، وإنما أقنع العمانيون عبيدهم بأن يسيروا وفق الشعائر الدينية، بينما تركوا القبائل سعيدة بجهلها المطبق(٦١).

ويمكن القول في هذا الصدد إن بعض العرب والمسلمين في شرق أفريقيا استسلموا لشهواتهم سعياً وراء التجارة وصيد الرقيق، بينما لم يقم البعض الآخر بما يلزم من نشر الإسلام وعقيدته، فكان الفارق واضحاً بين نشاطهم الدعوي وما أظهره إخوتهم في الدين حيال نشر الرسالة المحمدية في أجزاء أخرى من القارة السمراء، كشمال أفريقيا على سبيل المثال.

ثانياً: المناطق الداخلية

أما المرحلة الثالثة من تاريخ انتشار الإسلام في شرق أفريقيا، فتبدأ من أوائل القرن الخامس عشر، حين بدأ البرتغاليون يعيثون فساداً في المدن العربية الإسلامية في المنطقة الساحلية من شرق أفريقيا، وهو ما دفع المسلمين إلى الفرار إلى الداخل والاحتماء بين القبائل التي كان بعضها، من أمثال صيادي الرق، ينهب أفرادها، كما في السابق. ولعل المثل القائل «مصائب قوم عند قوم فوائد» ينطبق على هؤلاء، بحيث اعتنقت القبائل الأفريقية الإسلام وتحضرت بفضل هذا الاتصال. وفي هذا الصدد يقول د. جمال زكريا قاسم، في معرض حديثه عن العلاقات العربية الأفريقية: «إن أعمال العنف التي قام بها البرتغاليون

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣، والحويري، ساحل شرق أفريقيا من فجر الإسلام حتى الغزو البرتغالي، ص ٤٢.

(٦١) أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.

في سواحل شرق أفريقيا دفعت العرب والسواحليين إلى الفرار من مدن الساحل، لاجئين إلى الداخل، ومن ثم كانوا سبباً في نقل المؤثرات العربية وزيادة الاختلاط والتفاعل مع القبائل الداخلية»[٦٢]. وبعد تدهور النفوذ البرتغالي في هذه المنطقة وانسحابه منها، حل العمانيون محله، فواصلوا التواصل مع الداخل، إلى أن جاء الاستعمار الأوروبي الذي كانت له بعض الإسهامات في انتشار الإسلام في المنطقة بطريقة غير مباشرة[٦٣]، حيث خرج الإسلام من المناطق الساحلية إلى البوادي وداخل القارة حتى أواسط أفريقيا الاستوائية، بفضل ما أوجدوه من طرق أكثر ملاءمة للتوغل إلى الداخل. ويؤكد السير توماس ذلك بقوله «ولما مُنعت تجارة الرقيق لانتشار الحكم الأوروبي في أفريقيا الاستوائية والشرقية، تلا ذلك توسع كبير في نشاط الدعوة الإسلامية»[٦٤]، وكأن المسلمين أظهروا الوجه الحقيقي للإسلام بعد ما أعيتهم السبل الأخرى في استغلال القبائل، التي كان شعورها نحو المسلمين شعوراً عدائياً ينم عن خوف وكراهية شديدين بسبب تجار الرقيق. وممّا أتاح الفرصة للمسلمين لنشر الإسلام بين القبائل الأفريقية هو أن جلّ موظفي الدوائر المنظمة التي أنشأها الاستعمار الأوروبي في المنطقة كانوا من المسلمين في أول الأمر، وهو ما مكّنهم من أن يُدخلوا في الإسلام بعض الأفراد والعشائر الأفريقية[٦٥]، وذلك على الرغم من أن ذلك كان متأخراً بعض الشيء؛ إذ نرى اليوم بلاداً، مثل كينيا وتنزانيا، يدين أغلب سكانها بالمسيحية، مع أن الإسلام أسبق إليها من المسيحية بقرون طويلة. ولو مارس المسلمون نشاطاً دعوياً منظماً بين القبائل الأفريقية منذ وصول الإسلام إلى هذا الجزء من القارة، لتحوّل جميع الأفارقة إلى الإسلام بسهولة منذ عهد مبكر من تاريخ الإسلام، خاصة أن العقائد الإسلامية أقرب إلى الواقع الأفريقي من المسيحية.

وتُقسم المناطق الداخلية إلى قسمين رئيسيين، قسم جنوبي شرقي يشمل

---

(٦٢) جمال زكريا أحمد قاسم، **العلاقات العربية الأفريقية: رؤية تاريخية للعلاقات العربية الأفريقية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٢)، ص ١٨٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٠؛ سيد حامد حريز، **الثقافة السواحلية: أصولها ومقوماتها.. العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الأفريقية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥)، ص ١٥٩ ـ ١٦٠، وعبد الفتاح مقلد الغنيمي، **الإسلام والمسلمون في شرق أفريقيا**، ط ٢ (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٧)، ص ٢٠٩.

(٦٤) أرنولد، **الدعوة إلى الإسلام**، ص ٣٨٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

المناطق الداخلية لما كان يُعرف بمنطقة شرق أفريقيا في وزارة الاستعمار البريطانية، ويتكوّن من كينيا وتنزانيا وأوغندا، وقسم شمالي غربي يضم المناطق المعروفة باسم الحبشة وهي الصومال وجيبوتي وإثيوبيا وإريتريا، بالإضافة إلى ما كان يُعرف باسم السودان الشرقي، أي السودان الحالي.

وقد انتهت الاحتكاكات، التي كان الجزء الجنوبي الشرقي، على وجه الخصوص، مسرحاً لها بين المسلمين والبرتغاليين على مدى قرون، بطرد البرتغاليين من المنطقة في أوائل القرن الثامن عشر، وبالتحديد في عام ١٧٢٩. وكان العمانيون قد بدأوا في النصف الثاني من القرن السابع عشر تهديم سيادة البرتغاليين في شرق أفريقيا والمحيط الهندي، وقد استطاعوا منذ البداية هزيمة البرتغاليين في معركة ممباسا عام ١٦٩٨، الأمر الذي أدى إلى ظهورهم قوة لا يستهان بها في المنطقة من جهة، وإلى أفول نجم البرتغاليين من جهة أخرى. وعلى الرغم من انتصار العمانيين وطردهم الاحتلال البرتغالي من المنطقة في النصف الأول من القرن الثامن عشر، فإنهم لم يستطيعوا ممارسة نفوذهم في المنطقة بفعالية إلا في وقت متأخر من القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وذلك بسبب صراعات داخلية كادت تقضي على جهودهم في طرد المحتلين البرتغاليين من شرق أفريقيا. وقد انتظروا طويلاً حتى استطاع زعيمهم السيد سعيد بن سلطان الانتقال بمقر سلطنتهم إلى شرق أفريقيا، وهو ما يعني أن إحلال العمانيين محل البرتغاليين لم يغير الأمور في شيء في المنطقة من حيث انتشار الإسلام فترة طويلة تمتد على مدى نصف قرن أو يزيد(٦٦).

وبالرغم من أنه لا تتوافر لدينا مصادر كافية بشأن ما آلت إليه الأمور في أحوال شرق أفريقيا بعد رحيل البرتغاليين منه في النصف الأول من القرن الثامن عشر، بسبب قلة ما دُوّنَ عن المنطقة بعدهم، فإن القليل من الأخبار التي وصلت إلينا تدفعنا إلى الاستنتاج بأن الإسلام ربما لم يصل إلى المناطق الداخلية قبل القرن التاسع عشر.

ومهما يكن من أمر، فإن منطقة شرق أفريقيا شهدت تغيراً ملحوظاً منذ بداية القرن التاسع عشر، وذلك لأسباب عدة، منها أن المنطقة الساحلية

(٦٦) Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa* (Ohio: Ohio University Press, 2000), pp. 261-262, and August H. Nimtz, Jr., *Islam and Politics in East African: The Sufi Order in Tanzania* (Twin Cities: University of Minnesota, 1980), p. 5.

أصبحت سياسياً واقتصادياً جزءاً من الإمبراطورية العمانية، منذ أن اتخذ السيد سعيد بن سلطان «زنجبار مقراً له وعاصمة لمملكته»[٦٧]. أضف إلى ذلك، التوسع الاقتصادي الذي طرأ بسب الحاجة غير المسبوقة إلى سلع شرق أفريقيا، من القرنفل والعبيد على وجه الخصوص[٦٨]. وقد نشطت تجارة العبيد نشاطاً كبيراً في المنطقة، بحيث يُعتبر هذا العصر الذهبي لتجارة العبيد لا في منطقة شرق أفريقيا، التي كانت مرتعاً لتجار الرق المسلمين فحسب، وإنما في أفريقيا كلها أيضاً، وبخاصة في أفريقيا الغربية التي كانت حكراً لصيادي الرقيق المسيحيين، حسب ترمنغهام الذي يقول في هذا الصدد: «فبينما كان الساحل الغربي لأفريقيا يشكل المصدر الرئيسي لتجّار الرقيق الغربيين، كان الساحل الشرقي وقفاً على التجار العرب»[٦٩].

وبسبب الحاجة المتزايدة إلى هذه السلع محلياً وعالمياً، أصبح غزو المناطق الداخلية في شرق أفريقيا ملحّاً، لتلبية حاجتي العرض والطلب الضروريتين لديناميكية الاقتصاد في المنطقة. فكانت النتيجة قيام المسلمين بغزو المناطق الداخلية في شرق أفريقيا تجارياً، وعدم اكتفائهم هذه المرة بما يجدونه من سلع بواسطة الشعوب الأفريقية، وإنما يغامرون بأنفسهم بما يحقق لهم قدراً أكبر من الأرباح الاقتصادية[٧٠]. وإذا ما نظرنا إلى هذا التوغل من الناحية الإيجابية، نستنتج أن الدخول إلى الأعماق الداخلية للمنطقة كان يفترض أن يؤدي إلى نتائج إيجابية، منها أن تألف الشعوب الأفريقية القريبة من الساحل الإسلام، من خلال استضافتها التجار العرب المسلمين الذين يسعون هذه المرة إلى مسالمتهم، قبل أن تقتنع هذه الشعوب باعتناق الديانة الجديدة. ومن الإيجابيات المفترضة أيضاً أن اصطياد الرقيق كان ليصل هذه المرة إلى شعوب جديدة، وهو ما قد ينعكس عليها إيجاباً إذا ما اعتنق عبيدها الإسلام وعادوا إليها يوماً ما، على الرغم من الآلام التي يسبب لها فقدان بعض أفرادها في

---

(٦٧) الشيخ سعيد بن علي المغيري، جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار، ط ٣ (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٩٢)، ص ١٦ ـ ١٧.

(٦٨) C. S. Nicholls, *The Swahili Coast-Politics: Diplomacy and Trade on the East African Littoral, 1798-1856* (London: Allen and Unwin, 1971), pp. 324-374, and Abdul Sheriff, *Slaves Spices and Ivory in Zanzibar* (London: Ohio University Press, 1987), pp. 87-109.

(٦٩) ترمنجهام، الإسلام في شرق أفريقيا، ص ٦٠.

(٧٠) Levtzion and Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa*, p. 277.

العملية. وهذا يعني أن الإسلام ربما كان ينتشر بهذه الطرق عن غير قصد.

وهناك أيضاً سبب آخر ذو أهمية كبيرة لوصول الإسلام إلى الأراضي الداخلية، وهو أن العمانيين قاموا في صراعهم للاستيلاء على الجزر والمناطق الساحلية، كمدينة لامو (Lamu) عام ١٨١٣، وجزيرة بمبا (Pemba) عام ١٨٢٢، وبات (Pate) عام ١٨٢٤، وممباسا عام ١٨٣٧، بإرغام الكثير من العرب والمسلمين على النزوح إلى المناطق الداخلية هرباً من بطشهم والتنكيل بهم. ومن أبرز الذين فرّوا الأسرة النبهانية التي كانت تحكم بات ثم استوطنت مع أنصارها منطقة أوزي (Ozi) حوالى دلتا نهر تانا في إثر نزوحها من الجزيرة[(٧١)]، والمزروعيين من بمبا وممباسا وأتباعهم من السواحليين والعبيد، وقد بنوا مستوطناتهم في منطقتي تكؤنغا (Takaunga) وغزي (Gasi) جنوبي ممباسا[(٧٢)]. وحسب التقديرات التي توصل إليها ديفيد سبيرلنغ (D. Sperling)، وذلك نقلاً عن جوليان (Guillain)، فإن أكثر من ١٥ ألفاً من مواطني ممباسا وحدها هربوا إلى الداخل، فوجدوا أنفسهم في بحر من الشعوب الأفريقية غير المسلمة[(٧٣)].

وحين وطّد العمانيون أركان حكمهم، ووسّعوا رقعة نفوذهم لتشمل جميع الأراضي الساحلية، سعوا إلى تقوية العلاقات التجارية مع المناطق الداخلية، وهو ما أدى إلى إرسال بعثات تجارية لهم إلى الداخل منذ ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر. وكان التجار، من العرب والسواحليين وفي بعض الأحيان من الهنود، يتوغلون إلى الأعماق الداخلية للمنطقة. وفي هذا الصدد يُذكر أن الأخوين سيان (Sayan) وموسى مزوري (Musa Mazuri) الهنديين كانا أول المغامرين لحساب السلاطين العمانيين إلى أعماق القارة، انطلاقاً من الساحل، وذلك في عام ١٨٢٥ بقافلة تحمل أكثر من ١٥ طناً من اللؤلؤ والملابس. وكانت تجربتهما قاسية بسبب دفع أحدهما، وهو سيان، حياته في الطريق، بينما عانى موسى خسارة تجارية كبيرة، علاوة على خسارته أخيه، إلى أن استقر به الأمر في منطقة بحيرة فكتوريا أعواماً طويلة، استعاد خلالها عافيته من

(٧١) ترمنجهام، المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩، و Marguerite Ylvisaker, *Lamu in the Nineteenth Century: Land, Trade, and Politics*, African Research Studies; 13 (Boston, MA: African Studies Center, Boston University, 1979), pp. 121-130.

(٧٢) P. L. Koffsky, *History of Takaunga, East Africa (1830-1896)* (Wisconsin: University of Wisconsin, 1971), pp. 5-20.

(٧٣) Levtzion and Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa*, p. 277.

الخسائر التجارية التي لحقت به في بداية الأمر. وقد ازدهرت تجارته في طابورا (Tabora)[٧٤] وكراغوى (Karagwe)[٧٥] على وجه الخصوص، وهو ما جعله يحتل المرتبة الأولى في المنطقة من حيث النجاحات التجارية في أواسط القرن التاسع عشر[٧٦].

هذا وقد لحق بهذا التاجرَ الهندي تاجرٌ عربي يدعى أحمد بن إبراهيم؛ هاجر أبوه إلى جزيرة زنجبار قبل نقل العمانيين عاصمتهم إليها. ويقال إن أحمد هذا هو أول من شق طريقه إلى مملكة أوغندا في شمال بحيرة فكتوريا[٧٧].

أما بخصوص الطرق التي سلكها التجار إلى الداخل، فنذكر منها ثلاثة رئيسية ذات أهمية خاصة في ما يتعلق بنشر الإسلام في المنطقة .**أولها** يربط الجزر والمدن الساحلية الجنوبية مثل كلوى ولندي (Lindi) ومكيندي (Makindi) في الداخل، وصولاً إلى بحيرة ملاوي. والثاني، وهو الأهم، الطريق الواصل بين زنجبار والمناطق الداخلية مروراً بباغامويو (Bagamoyo)[٧٨] ودار السلام، فبوغندا (Buganda)[٧٩] في أوغندا اليوم، وانتهاء إلى منطقة منيما (Manyema)[٨٠] شرقي الكونغو الديمقراطية حالياً. وتُعتبر مدن أجيجي (Ujiji) وطابورا من أهم المدن الداخلية التي تأسست بفضل هذا الطريق التجاري. وأما

(٧٤) طابورا: هي العاصمة الإقليمية لواحد من أكبر أقاليم تنزانيا، فيها ١٢٧,٨٨٠ نسمة، بحسب احصاءات عام ٢٠٠٢. وقد أسّسها التجّار العرب عام ١٨٥٢ وأصبحت لاحقاً العاصمة الإدارية للاستعمار الألماني في شرق أفريقيا، انظر: «Tabora,» Wikipedia the free Encyclopedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Tabora>.

(٧٥) كراغو: واحدة من ستّ محافظات تضمّ منطقة كغيرى التنزانية. وهي تقع على الحدود التنزانية - الأوغندية. وفي أواخر القرن الثامن عشر، ازدهرت هذه المدينة فأصبحت لها أهمية كبرى بالنسبة إلى التجار العرب.

(٧٦) Noel King, Abdu Kasozi and Arye Oded, *Islam and the Confluence of Religions in Uganda, 1840-1966*, AAR Studies in Religion; 6 (Tallahassee: American Academy of Religion, 1973), pp. 2-3.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢ - ٣.

(٧٨) تُعتبر مدينة بغمويو أقدم مدن تنزانيا، وهي حالياً عاصمة ولاية بغمويو التنزانية. انظر: «Bagamoyo,» Wikipedia the free Encyclopedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Bagamoyo>.

(٧٩) كلمة بغندا تعني باللغات البانتوية شعب أوغندا، بينما تعني كلمة أغندا أرض أوغندا، وتقع على الحافّة الشمالية الغربية لبحيرة فكتوريا، وفيها مملكة بغندا، التي تضمّ أكثر من ٥٢ قبيلة أوغندية، وتُعتبر بالتالي أكبر مملكة في أوغندا. انظر: «Buganda,» Wikipedia the free Encyclopedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Buganda>.

(٨٠) منيما: هي منطقة تقع شرق الكونغو الديمقراطية، ويحمل هذا الاسمَ أيضاً شعب بانتوي استوطن بعضه في مدينة أجيجي. انظر: «Manema,» Wikipedia the free Encyclopedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Manema>.

الطريق الثالث، فهو ذلك الذي يمتد من المدن الساحلية الشمالية، مثل ممباسا وتانغا وبنغاني، إلى الداخل مروراً بجبل كليمنجارو[٨١] وجبل كينيا[٨٢] ومنطقة أرض المساي (Massailand)[٨٣] حتى بحيرة فكتوريا[٨٤].

وعلى الرغم من أن التفاصيل الجغرافية للطرق التجارية تلك لا تعنينا هنا، فإننا نشير إلى أن التجار العرب كانوا عموماً يتجنبون المرتفعات والمناطق الجبلية، وهو ما يفسر أهمية الطريق الذي ربط زنجبار بالداخل، إذ إنه كان أقل الطرق مشقة في السفر، وهو ما جلب إليه الكثير من التجار العرب والسواحليين، فأسسوا بطوله مستوطنات ومدناً كثيرة مؤقتة وغير مؤقتة، كطابورا الواقعة في أرض شعوب إنيمويزي (Nyamwezi)[٨٥]، وقد استوطنها عدد كبير من العرب، فعيَّن زعيم العمانيين والياً أو سفيراً له اسمه سالم بن سعد، لينوب عنه في شؤون الجالية العربية المتنامية في المدينة[٨٦].

وتذكر المصادر التاريخية أن هؤلاء العرب لم يبذلوا، رغم كثرة عددهم في مدينة طابورا، جهدا كبيراً لنشر الرسالة المحمدية في شعوب إنيمويزي المستضيفة لهم، وذلك خوفاً على مصالحهم التجارية، بالإضافة إلى كونهم ينتمون إلى المذهب الإباضي الذي لم يشتهر أتباعه ـ على الأقل في شرق

(٨١) تُعتبر قمّة كليمنجارو أعلى قمّة في أفريقيا وتقع شمال تنزانيا، وهي مستقلّة في العالم، وهو ما يعني أنها معزولة في موقعها، بدون أن ترتبط بها سلسلة من الجبال. وهي تقع على الحدود التنزانية ـ الكينية. انظر: «Kikarsikte-Kroman,» *Nordisk Familjebok* (Uggleupplagan), 14, pp. 5-6.

(٨٢) جبل كينيا هو أعلى قمّة في كينيا، ويقع على بعد ١٨٠ كم شمال نيروبي العاصمة. انظر: المصدر نفسه.

(٨٣) أرض مساي، أو مساي لاند، يمتدّ من منتصف تنزانيا إلى منتصف كينيا، وتقع في وسطه بحيرتا نترون (Natron) ومغادي (Magadi). انظر: Diagram Group, *Peoples of East Africa (Peoples of Africa)* (New York: Facts on File, 1997), pp. 70-75.

(٨٤) عبد الرحمن الصالحي [وآخرون]، التعاون العربي الأفريقي: الواقع الراهن وآفاق المستقبل، الدراسات السياسية والاستراتيجية؛ ٦ (القاهرة: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٢٣٩؛ Nimtz, Jr., *Islam and Politics in East African: The Sufi Order in Tanzania*, p. 6; Levtzion and Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa*, pp. 285-286.

(٨٥) إنيمويزي: هي قومية تحتلّ المرتبة الثانية من حيث العدد من بين المجموعات الإثنية في تنزانيا، وتعيش في المناطق الشمالية الشرقية والوسطى للبلاد. وكلمة إنيمويزي، ويقال أيضاً ونيمويزي، كلمة سواحلية معناها شعوب القمر. انظر: Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates Jr., *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience* (New York: Basic Civitas Books, 1999), p. 1450, and Timothy L. Gall, ed., *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*, 2 vols. (New York: Gale Research, 1997), pp. 347-348.

(٨٦) Nimtz, Ibid., p. 8.

أفريقيا ـ بالتحمس للدعوة إلى الإسلام، خلافاً لنزعة المسلمين السنّة المعروفين بميلهم إلى ممارسة النشاط الدعوي في شرق أفريقيا. ومع ذلك، بدأ الأفارقة الذين عاشروا هؤلاء العرب الإباضيين يتأثرون بسلوكهم، وهو ما أدى ببعضهم في النهاية إلى اعتناق الإسلام، وقد انتهى بهم المطاف إلى تبنّي المذهب السنّي حين وصل المسلمون السنّة إلى منطقتهم دعاة[٨٧].

لطابورا أهمية قصوى في التاريخ الإسلامي في أفريقيا الشرقية قبل مجيء الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة، وذلك لأنها أدت دوراً مهمّاً في إيصال الإسلام إلى أبعد المناطق الداخلية. وقد وصل التجار العرب المسلمون انطلاقاً منها إلى أماكن داخلية بعيدة، كأقصى غربي بحيرة تنجانيقا، حيث دشّنوا مدينة أجيجي[٨٨] التي تطورت هي الأخرى لتصبح مدينة مهمة بالنسبة إلى طابورا نفسها بسبب كونها الأقرب إلى دواخل الكونغو الديمقراطية الغنية بالعاج، على سبيل المثال. وقد أسلم أهل أجيجي مبكراً حتى إنه حين جاء الأوروبيون إلى المنطقة كانت غالبية سكان المدينة تدين بالإسلام. ويعتقد أن شعوب منيما التي هاجرت من منطقة منيما الواقعة في الكونغو الديمقراطية إلى أجيجي كانوا أول المعتنقين للإسلام في هذه المدينة. والسبب في ذلك أن أفراد هذه الشعوب كانوا يحملون البضائع للتجار العرب منذ ستينيات القرن التاسع عشر، وهو ما جعلهم يتأثرون بسلوك العرب والمسلمين[٨٩].

وعموماً، لم تكن القرى أو التجمعات السكنية التي أوجدها العرب المسلمون في المنطقة كثيرة العدد، إذا ما أخذنا في عين الاعتبار شساعة الأراضي التي جابها التجار طولاً وعرضاً في شرق أفريقيا، كما أنهم تجنبوا أو أهملوا مناطق واسعة بسبب قلة الموارد المطلوبة، أو بسبب مشقة السفر فيها. ومن أبرز هذه المناطق منطقة سوكوما (Sukuma)[٩٠] الواقعة جنوب بحيرة فكتوريا، والمتصفة بقلة عاجها، ومنطقة أغوغو (Ugogo) المعروفة بقحطها وعدائية مواطنيها. وعلى الرغم

(٨٧) W. Hutley, «Mohammedanism in Central Africa and Its Influence,» Report Written at Urambo in August 1881, Missionary Society Archives (London) (1903), File D2.4, pp. 19-20.

(٨٨) أجيجي: هي أقدم مدينة في غرب تنزانيا، وتقع على بعد ١٠ كم جنوب مدي كغوما القريبة من الحدود البروندية ـ التانزانية.

(٨٩) Shunya Hino, «Social Stratification of a Swahili Town,» *Kyoto University African Studies*, vol. 2 (1968), p. 60.

(٩٠) سكوما: تعني الشمال، وهي منطقة شمال تنزانيا، كما يُطلق هذا الاسم على الشعوب الشمالية في تنزانيا.

من أنه وجِدت مستوطنة واحدة على الأقل في الحدود الجنوبية لهذه الأخيرة، في منطقة مبوبوا (Mpwapwa)، فإن اتصال المسلمين بشعب غوغو (Gogo) لم يتأكد في التاريخ، حسب المعلومات المحفوظة في المتحف الوطني الكيني[٩١].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الطرق التجارية كانت في بعض الأحيان تتغير بسبب النزاعات أو بسبب تذمر زعماء القبائل، أو لأسباب أخرى تتعلق بالأمن العام. فعلى سبيل المثال، في عام ١٨٧٠ جعلت هجمات إنيمويزي بقيادة ميرامبو (Mirambo) في الشمال والشمال الغربي من بحيرة فكتوريا طريق كراغوى خطراً جداً على التجار العرب المسلمين، وهو ما أدى إلى إجبار هؤلاء على المرور عبر منطقة لطالما اجتنبوها، وهي منطقة سوكوما، حيث أصبحت كغيي (Kageye) محطة للاستراحة لهم خلال الرحلة[٩٢].

أما الطريق الآخر، والأقل تميزاً قياساً بالطريق الجنوبي الرابط زنجبار بالداخل، فهو الطريق الشمالي المنطلق من ممباسا، وقد شهد الرحلات التجارية مؤخراً وبدرجة أقل. فهذا الطريق شهد في عام ١٨٥٠ أول رحلة تجارية للعرب المسلمين، على ما يبدو، وذلك حين استكشفه بعض التجار الذين ذهبوا بعيداً حتى بحيرة برينغو (Baringo)[٩٣] جنوبي بحيرة تركانا. غير أن الرحلات التجارية المنتظمة لم تجد سبيلها إلى هذا الطريق إلا بعد عشرة أعوام وما زاد من ذلك التاريخ، أي في أواخر ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر[٩٤].

نشير هنا إلى أن ليست لدينا معلومات كافية حول مدى العمق الذي وصل إليه التجار العرب المسلمون في المناطق الشمالية النائية، وذلك لأن الرحّالة والمستكشفين الأوروبيين الذين دوّنوا المعلومات المتداولة عن المنطقة لم يصلوا إليها إلا في عام ١٨٨١.

وفي كلّ الأحوال، فإن أولى المدن أو أول المراكز التجارية للعرب

(٩١) «Notes on the Wasegeju of Vanga District,» Kenya National Archives (1923), DC/KWA/3/5, Hollis 1899.

(٩٢) A. Buluda Itandala, *A History of the Babinza of Usukuma: Tanzania to 1890* (Halifax: Dalhousie University, 1983), pp. 221-224, and Diagram Group, *Peoples of East Africa (Peoples of Africa)*, pp. 80-83.

(٩٣) بحيرة برينغو تقع في غرب كينيا، في منطقة ريفت فالي الشهيرة، وهي تُعتبر جنّة للطيور المهاجرة، وقبلة لعشّاق مشاهدة الطيور، انظر: «Lake Baringo,» go2africa.com, <http://www.go2africa.com/kenya/lake-baringo/tented-accommodations/lake-baringo-island-camp>.

(٩٤) Levtzion and Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa*, p. 291.

والمسلمين في المناطق الشمالية الداخلية تأسس في عمق أراضي شعب وانغا (Wanga)، أي في منطقة مومياس (Mumias) شمال غربي كينيا حالياً، وإن لم يتأكد حتى الآن تاريخ إنشائها. وقد تلقّى التجار المسلمون الترحيب من قِبل القبائل في هذه المنطقة، وذلك لأن زعيم الوانغا شيئأوندو (Shiundu) توقّع منهم النصرة على أعدائه من قبائل البكوسو (Bukusu) على وجه التحديد. وحين تولى ابنه نبونغو موميا (Nabongo Mumia) زعامة القبائل، اعتنق الإسلام هو وعدد كبير من العائلة المالكة من قبيلة الأبشيتستسي (Abashitsetse). ونتيجة لذلك، بدأ العرب المسلمون يتزوجون من بنات هذه القبيلة. وما إن جاء العقد الأخير من القرن التاسع عشر حتى أصبح للمسلمين مدن تجارية مزدهرة بفضل الاستقرار الحاصل بسبب هذا التزاوج في منطقة مومياس، كما أسسوا مراكز متنقلة وصغيرة الحجم للتزود بالمؤن الضرورية على طول الطريق في أثناء الرحلات التجارية. ومن أبرز الأماكن التي أسسوا فيها مراكزهم المتنقلة كتوإ (Kitui) ومشاكوس (Machakos)[٩٥] والدامى رفين (Eldama Ravine) حتى وإن تحوّل في وقت لاحق بعض هذه المراكز إلى مدن كبيرة مزدهرة إلى اليوم[٩٦].

ومن أهم الأماكن الداخلية التي ازدهر الإسلام فيها بفضل توغل التجار إلى الداخل بهذا الطريق أو ذاك، مملكة بوغندا. وتتفق الروايات الشفوية مع ما كتبه المؤرخون حول وصول الإسلام إلى بوغندا في وقت مبكر من القرن التاسع عشر، وبالتحديد بين عامي ١٨٣٢ و١٨٥٦، وذلك عن طريق كراغوى. وتذكر المصادر في هذا الشأن أنه على الرغم من قلة المسلمين الذين أوصلوا الإسلام إلى هذا الجزء من أوغندا من حيث العدد، فإن نجاحهم في نشر الإسلام كان كبيراً بسبب ممارستهم النشاط الدعوي، وذلك بخلاف التجار المسلمين في طابورا على سبيل المثال[٩٧]، وهو ما يعني أن الفضل في نشر الإسلام في هذه المنطقة يرجع إلى داعية مسلم يدعى أحمد بن محمد، وقد جاء إلى هذه المنطقة لا للتجارة بالدرجة الأولى وإنما للدعوة إلى الإسلام، بحسب الاعتقاد السائد بين الكتّاب الغربيين الذين يزعمون أنه كان من أنصار

---

(٩٥) مشاكوس: هي المدينة التي توصّل فيها السودانيون إلى حلّ لمشكلة جنوب السودان، وذلك في عام ٢٠٠٥، بعد مباحثات مضنية أجراها طرفا النزاع في هذه المدينة.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٩١؛ «Political History of Baringo and Eldama Ravine Districts,» Kenyan National Archive, Abdallah 1971; Mohammed 1983-1984, PC/RVP,8/1-A.

(٩٧) Levtzion and Pouwels, eds., Ibid., p. 291.

محمد بن عبد الوهاب(٩٨)، وهو زعمٌ يبدو غريباً، إذا ما علمنا أن الوهابية لم تكن تضع نشر الإسلام في سلّم أولوياتها بقدر ما كانت تهتم بتنقية الإسلام من الشوائب العقائدية التي لحقت به حسب رؤيتهم، وهو ما يجعلنا نشك في ما ذهب إليه هؤلاء الباحثون من كون هذا الداعية وهابياً.

وبغضّ النظر عن كون هذا الشخص وهابياً أم لا، فإنه قام بعمل جبار من خلال مصاحبته البوغنديين ودعوتهم إلى الإسلام، وكان يُجري مع زعيمهم سونا الثاني (Suna II/Suuna II) وكمايا (Kamaya) محاورات حول القرآن وحول الإسلام كعقيدة وشريعة، حتى يقال إن الزعيم سونا تعلم القرآن وحفظ أجزاء منه عن ظهر القلب، وقد وجِدت في منزله بعد مماته مخطوطات قرآنية(٩٩). ومع ذلك، فإن بعض الأوروبيين يشكّون في جدية هذا الزعيم عند اعتناقه الإسلام، وهو ما يتناقض مع الحقائق الثابتة تاريخياً، التي تشير إلى أن هذا الزعيم شجع الداعي أحمد بن محمد في نشر التعاليم الإسلامية ليس فقط في بلاده وإنما أيضاً في كراغوى المجاورة، وهو ما أدى في النهاية إلى امتلاك الداعية أموالاً طائلة في كراغوى. ويروي لنا في هذا الصدد الكاتب الصحفي والمستكشف المعروف هنري مورتن استينلي (H. M. Stanley) أن الداعية كان يمتلك حين التقاه عام ١٨٧٦ مئة وخمسين رأساً من الأبقار ومئة عبد، بالإضافة إلى ٤٥٠ حبة من العاج(١٠٠). وبالنظر إلى هذا التشجيع منه، فإن الشك في إسلامه يسقط لدينا، وذلك لأننا نحكم بالظواهر ونترك لله تولّي السرائر.

وحين انتقل الملْك إلى خليفة سونا، وهو ابنه كباكا موتيسى (Kabaka Mutesa)، يُذكر أن الابن أبدى اهتماماً أكبر بالإسلام، مقارنة بأبيه. وكان علي ناكاتوكولا (Ali Nakatukula) أول من زاره من التجار المسلمين بُعيد اعتلاء موتيسى العرش في أواخر الخمسينيات أو في بداية الستينيات من القرن التاسع عشر. وقد ترك علي خادماً مسلماً في خدمة الملك ليعلمه الإسلام وتعاليمه، ولم يمض وقت طويل حتى تمكّن الملك بنفسه من تعلم العربية قراءة وكتابة بالقدر الذي يمكّنه من تفسير القرآن بلغته الأم، بالإضافة إلى أنه تعلم القرآن

---

(٩٨) Arye Oded, *Islam in Uganda: Islamization through a Centralized State in Pre-colonial Africa* (New York, Toronto: John Wiley and Sons; Jerusalem: Israel Universities Press, 1974), pp. 49-51.

(٩٩) المصدر نفسه.

(١٠٠) Henry Morton Stanley, *In Darkest Africa* (London: Sampson Low, 1890), p. 288.

الكريم، وهو ما أدى به إلى استدعاء قادته ليعلمهم الإسلام أولاً ثم ليصدر إليهم الأوامر كي يعلّموا الرعية الإسلام. وقد بنى مسجداً كبيراً في قصره في نكوى (Nakawa)، فكان يؤم الناس في صلاة الجمعة برفقة جمع غفير من الزعماء المحليين. ومن الأوامر التي أصدرها هذا الملك في سبيل نشر الإسلام في بلاده أنه أمر الرعية والزعماء المحليين بإقامة الصلوات الخمس، واستعمال الطريقة العربية والسواحلية للتحية، بالإضافة إلى إحداث تغيرات في طريقة اللبس، وإلى غير ذلك. وقد صام موتيسى أول مرة في عام ١٨٦٧، والأهم من ذلك أنه أوجب على رعيته أيضاً صيام شهر رمضان المبارك في كل عام. هذا ويُذكر إضافة إلى ذلك أن موتيسى قام بإرسال بعثات إلى خارج حدود مملكته لنشر الدعوة الإسلامية في الممالك المجاورة، كمملكة بنيورو (Bunyoro). وهكذا، يمكن القول إن الإسلام زمن الملك الأب سونا كان دين النخبة في مملكة بوغندا، بينما أصبح دين الدولة تحت حكم الابن موتيسى[١٠١].

خلاصة القول، إن الفترة الممتدة من اعتلاء الملك الابن العرش إلى عام ١٨٧٧ تُعتبر الفترة الذهبية للإسلام في بوغندا، وذلك لأن المكاسب المذكورة التي حققها الإسلام في المنطقة بدأت تتراجع منذ أن جاء المبشرون المسيحيون إلى المنطقة في الأعوام الأخيرة من عهده، إلى أن دخل الإسلام في بوغندا مرحلة أكثر ظلامية، ليس من حيث انتشاره فحسب، وإنما أيضاً من حيث بقاؤه.

يعتبر المؤرخون المرحلة الأخيرة من حكم ملك موتيسى وما تلاها من المراحل بداية للصراع بين الأديان، وبخاصة بين المسيحية بمختلف مذاهبها، والإسلام في المنطقة، وهو ما سنتعرض له بالتفصيل في فصولنا التالية. وتجدر الإشارة إلى أن خليفة هذا الملك كليما (Kalema) سار على نهج سابقه لفترة من الزمن، ثم أدار ظهره للإسلام نهائياً بمساعدة من المستعمرين البريطانيين منذ تسعينيات القرن التاسع عشر[١٠٢]، وهو ما يدفعنا

---

(١٠١) Oded, *Islam in Uganda: Islamization through a Centralized State in Pre-colonial Africa,* pp. 65-81.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٥٠؛ King, Kasozi and Oded, *Islam and the Confluence of Religions in Uganda, 1840-1966*, pp. 7-10; J. W. H. Mackay, *A.M. Mackay: Pioneer Missionary of the Church Missionary Society Uganda*, Cass Library of African Studies. Missionary Researches and Trade (New York: Routledge, 1890), p. 613, and Abdu Basajabaka Kasozi, *The Spread of Islam in Uganda, 1844-1945* (California: University of California Press, 1974), pp. 146-153.

إلى التطرق إلى الإسلام تحت الحكم الاستعماري الأوروبي في المنطقة.

كان لمجيء الأوروبيين إلى منطقة شرق أفريقيا وتزايد عددهم تدريجياً، ومن ثم كشف أهدافهم الاستعمارية وفرضهم لها، نتائجها السلبية على الإسلام في المنطقة. وقد تأثر الإسلام بالقوانين الاستعمارية التي فرضت في المنطقة، وكذلك تأثر بالتدابير التي اتُّخذت ضده. فعلى سبيل المثال، سنّت قوانين جائرة ضد الإسلام في المنطقة بحيث أعطيت أغلب الوظائف القيادية الدينية للمسيحيين البروتستانت بعد فترة وجيزة من فرض البريطانيين سيادتهم على المنطقة. ففي بوغندا مثلاً، احتل المسيحيون البروتستانت ستة من عشرة مراكز قيادية، واحتل الكاثوليك واحداً من عشرة من هذه المناصب الدينية، بينما خُص المسلمون بثلاثة من عشرة فقط، مع أن الإسلام كان يغلب دينياً في المنطقة بعدد يتراوح بين ٦٠ بالمئة و٧٠ بالمئة من السكان. وبعد فترة وجيزة أخرى، سُلِب المسلمون، لمصلحة المسيحيين، منصبين من المناصب الثلاثة التي كانوا يحتلونها، ولم يبق لهم سوى منصب واحد من المناصب الدينية القيادية العشرة(١٠٣).

اتُّخذت هذه الإجراءات لجعل المسيحية الديانة السائدة في أوغندا، وقد تأكد ذلك عقب اتفاقية أوغندا عام ١٩٠٠، وهي الاتفاقية التي منحت المسيحية مكانة خاصة في المنطقة. ويتضح من خلال المراسلات الرسمية بين السير هاري جونسون، الذي تفاوض لإبرام اتفاقية أوغندا باسم الحكومة البريطانية، والممثلين عن الملك البوغندي، أن الأول كان يولي اهتماماً خاصاً لظاهرة انتشار الإسلام في المنطقة، الأمر الذي أدى به إلى تطبيق سياسة اللامساواة في ما يتعلق بشؤون الأديان في المنطقة(١٠٤).

وعلى الرغم من تطبيق البريطانيين سياسة الانحياز إلى المسيحية، فإن ذلك أدى إلى نتائج عكسية بخصوص انتشار الإسلام في أوغندا؛ ذلك أن عدداً كبيراً من المسلمين في بوغندا هاجروا إلى المناطق المجاورة لبلدهم، كمنطقة بسوغا (Busoga) ومنطقة تورو (Toro) وكذلك منطقة بنيورو (Bunyoro)، كما

---

(١٠٣) Levtzion and Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa*, p. 294.

(١٠٤) Harry Hamilton Johnston, *The Uganda Protectorate: Attempt to Give Some Description of the Physical Geography, Botany, Zoology, Anthropology, Languages and History of the Territories under British Protection in East Central Africa* (London; New York: Dodd, Mead, 1902), pp. 108-110, and Kasozi, *The Spread of Islam in Uganda, 1844-1945*, p. 176.

مُنح بعضهم اللجوء السياسي في أنكولي (Ankole)، وقد أصبح هؤلاء المهاجرون النواة الأولى لنشر الديانة الجديدة في الشعوب التي استقبلتهم(١٠٥).

هذا وتجدر الإشارة إلى أن البريطانيين قاموا بدور إيجابي في ما يتعلق بنشر الإسلام خارج بوغندا بطريقة غير مباشرة، إذ إنهم استخدموا المسلمين البوغنديين كإداريين ومترجمين ومشرفين في بعض الأماكن، مثل مناطق لانغو (Lango) وتسو (Teso) وبوكيدي (Bukedi) في أوغندا، وكان من شأن ذلك أن تمكّن المسلمون من نشر ديانتهم في هذه الأماكن. وتعتبر محافظة غرب النيل في شمال أوغندا الأكثر تأثُراً بهؤلاء السودانيين، بحيث تُعتبر المنطقة الوحيدة في شرق أفريقيا خارج السودان، التي يسود فيها المذهب المالكي المتّبع في السودان(١٠٦).

هذا ولم يكن البريطانيون وحدهم المستعمرين الأوروبيين الذين ساعدوا على انتشار الإسلام في المنطقة بهذه الطريقة غير المباشرة، وإنما كان الألمان أيضاً يتصرفون مثل البريطانيين في شرق أفريقيا، وهو ما منح المسلمين فرصاً سانحة لنشر الإسلام في المناطق الداخلية. وكان البريطانيون والألمان يجندون المسلمين في سبيل احتلال المناطق الداخلية، وهو ما يعني أن عدداً كبيراً من المسلمين دخلوا إلى المناطق الداخلية في شرق أفريقيا كجيوش تابعة للاستعمار الأوروبي، وحين تقاعدوا استقروا في أماكن وجودهم، ومُنحوا أراضي في تلك الأماكن. وممّا يذكر في شأن الألمان في شرق أفريقيا أيضاً أنهم بنوا عدة معاهد في مدن تانغا ودار السلام ولندي منذ احتلالهم تنزانيا عام ١٨٩٠، وذلك قصد تأطير كوادر أفريقية في الشؤون الإدارية. وقد شاءت الأقدار أن يكون هؤلاء كلّهم من المسلمين السواحليين، حيث أسلم على أيديهم عدد كبير من مواطني المناطق التي اشتغلوا فيها كإداريين. ومن أبرز هذه المناطق ماهنجا (Mahenge) وكندوا (Kondoa) وإرانغي (Irangi) وكذلك منطقة سنغيدا (Singida). . . إلخ.، وهو ما أثار غضب المبشرين المسيحيين الألمان حين جاؤوا إلى المنطقة في أثناء الحرب العالمية الأولى فاتهموا حكومتهم بممارسة سياسة محاباة الإسلام في المنطقة(١٠٧).

وبالمناسبة، لا بد من الإشارة هنا إلى أن أهمية المراكز التجارية التي

---

(١٠٥) Levtzion and Pouwels, eds., Ibid., p. 294.

(١٠٦) King, Kasozi and Oded, *Islam and the Confluence of Religions in Uganda, 1840-1966*, pp. 31-48.

(١٠٧) Levtzion and Pouwels, eds., Ibid., p. 295.

أنشئت في المناطق الداخلية قبل مجيء المستعمرين الغربيين برزت أيضاً خلال فترة الاحتلال، إذ اتخذتها السلطات الاستعمارية الأوروبية مقارّ لها. فعلى سبيل المثال، اتخذ الألمان مدينة طابورا مقراً رئيسياً لهم، عسكرياً وإدارياً، في بداية عهدهم، وكانوا يجلبون زعماء المسلمين إليها لكسب ود المواطنين، وهو ما أدى إلى تزايد عدد المسلمين فيها، حتى إن بكر (Becker) نعت هذه المدينة في عام ١٩١١ بـ «القلعة الإسلامية في المناطق الداخلية»[١٠٨]. وقد توجه الإسلام أيضاً إلى خارج هذه المدينة خلال الاستعمار الألماني، فأصبحت جميع المناطق الحضرية والريفية المجاورة لطابورا إسلامية بصورة شبه خالصة، وذلك بناء على قول أبراهمس (Abrahams) الذي يذكر أيضاً أن أغلبية الإنيمويزيين المجاورين لطابورا اعتنقت الإسلام خلال هذه الفترة[١٠٩].

إلى جانب هذه المراكز، أسس المستعمرون الأوروبيون مراكز جديدة في المناطق الداخلية، وهو ما أدى إلى انجذاب أعداد غفيرة من المسلمين، من عرب وسواحليين وصوماليين وهنود، إلى هذه المراكز طلباً لِفُرصٍ جديدة في تلك الأماكن، التي كانت بِكراً بالنسبة إلى التأثيرات الخارجية. وقد وصل الإسلام أيضاً إلى الشعوب المجاورة لهذه المراكز، فأصبح أثره أكبر كلما اقتربت منها، وتزوج عدد كبير من المسلمين من النساء الأفريقيات، كما وظفوا أعداداً غفيرة من المواطنين في المناطق الريفية المجاورة لهذه المراكز، وذلك في سبيل جلبهم إلى الإسلام، الأمر الذي جعل الإسلام يغلب في المناطق المجاورة لهذه المراكز الإدارية للاستعمار. وقد اعتنق هؤلاء المذهب السنّي، واتخذوا المدرسة الشافعية طريقهم، كما أصبحت اللغة السواحلية سائدة في بلادهم، بالإضافة إلى اتخاذهم التقاليد السواحلية ثقافة لهم، سواء من حيث الأغاني والرقص أو من حيث الملابس والطعام... إلخ[١١٠].

هكذا انتشر الإسلام في المناطق غير الساحلية في كل من كينيا وتنزانيا، وكذلك في أوغندا التي هي دولة داخلية لا ساحل لها على المحيط الهندي، غير أن هذا الانتشار لم يستمر إلى ما بعد ازدهار المراكز الجديدة التي أسهم

(١٠٨) Carl H. Becker, «Materials for the Understanding of Islam in German East Africa,» translated by B. G. Marin, *Tanzania Notes and Records*, vol. 68 (February 1968), pp. 31-61 and 67.

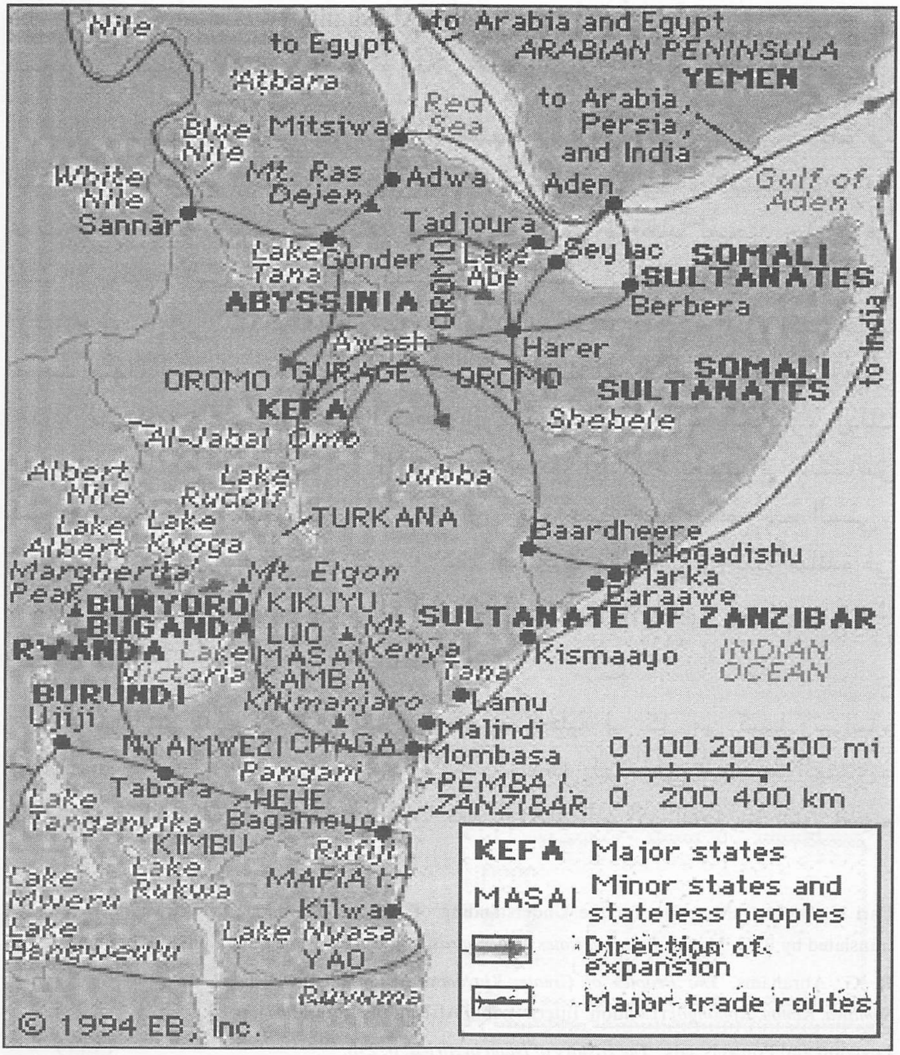
(١٠٩) R. G. Abrahams, *The Peoples of Greater Unyamwezi, Tanzania (Nyamwezi, Sukuma, Sumbwa, Kimbu, Konongo)* (London: International African Institute, 1967), p. 80.

(١١٠) Levtzion and Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa*, p. 296.

المسلمون في تأسيسها؛ إذ إن السلطات الاستعمارية وضعت قيوداً صارمة على المسلمين، وأطلقت في المقابل العنان للمبشرين المسيحيين كي يدعوا إلى دينهم. وقد أصبحت نتائج هذا الانحياز إلى المسيحية مدمرة بالنسبة إلى الإسلام في شرق أفريقيا، وهو ما يعانيه المسلمون في هذا الجزء من القارة إلى يومنا هذا، كما سنتطرّق إلى هذه النقطة في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الخريطة الرقم (١ ـ ١)

الطرق التجارية التي سلكها التجار



توضح الخريطة الرقم (١ ـ ١) الطرق التجارية التي سلكها التجار، وبالتالي الإسلام إلى الداخل. فالخطوط المنحنية البارزة هي الطرق التجارية، بينما تدل الأسهم على أوجه انتشار الإسلام في المنطقة.

هذا عن الجزء الجنوبي المعروف باسم شرق أفريقيا، بحسب المصطلحات البريطانية كما ذكرنا، أما الجزء الشمالي الغربي المعروف بالقرن الأفريقي، وهو يضم ما كان يُعرف بالحبشة، إضافة إلى السودان على سبيل المثال، فله تاريخه الخاص في ما يتعلق بانتشار الإسلام في المنطقة.

لنبدأ أولاً بالحبشة التي شكّل الإسلام فيها جزءاً لا يتجزأ منها منذ ظهوره في بداية القرن السابع، وهو ما يخالف المقولة إن إثيوبيا جزيرة مسيحية في بحر من المسلمين[١١١]، وهي مقولة لطالما استعطف بها الإثيوبيون المسيحيون إخوانهم في الدين الأوروبيين طلباً لمساعدتهم في صراعهم مع المسلمين، وتحقيقاً لطموحاتهم الإمبريالية على حساب الشعوب المجاورة، خاصة في أثناء حكم الإمبراطور منيلك، وكأنه لا يوجد مسلمون في إثيوبيا. وقد هجر الباحثون المعاصرون هذه المقولة لكونها منافية للحقائق التاريخية، التي تؤكد أن الإسلام أصبح جزءاً من تراث ذلك البلد منذ ظهوره في القرن السابع، كما سنلاحظ في كتابنا هذا.

فظهور الإسلام تزامن مع انحطاط مملكة أكسوم الحبشية، ومع ذلك وجد المهاجرون المسلمون الأوائل فيها الملاذ الآمن من اضطهاد بني جنسهم القرشيين، وهو ما يعني أن الإسلام وصل إلى الحبشة في وقت مبكر من تاريخه، وذلك على الرغم من أن المسلمين لم يمارسوا خلال هذه الفترة أنشطة دَعوية على ما يبدو، وذلك لعدم وضوح الرؤية لهم في ما يتعلق بمعالم الدعوة إلى الإسلام[١١٢]، باعتبار أن الإسلام نفسه كان في بدايات عهده الأولى.

وإذا ما وضعنا هذه المرحلة جانباً، فإن فضل انتشار الإسلام في الحبشة يرجع إلى التجار المسلمين الذين ترددوا على المناطق الداخلية على مدى العصور الإسلامية، وذلك لأن التجار المسلمين استغلوا علاقاتهم بالمواطنين في

---

(١١١) Ahmed Hussein, *Clerics, Traders and Chiefs: A Historical Study of Islam in Wallo (Ethiopia), with Special Emphasis on the Nineteenth Century* (London: University of Birmingham, 1985), p. 777.

(١١٢) John Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia* (Oxford: Oxford University Press, 1952), p. 138.

المراكز التجارية الداخلية في سبيل نشر الإسلام، وقد أسسوا في هذه المراكز مدارس لتعلم القرآن، متعهدين بإرسال المتخرجين فيها إلى مراكز العلم في الحرمين الشريفين وفي القاهرة ودمشق، إلى أن أصبح لأهل الحبشة رواقهم في المراكز الإسلامية المذكورة(١١٣). ومع بروز الفاطميين في مصر وإعادتهم الاعتبار إلى البحر الأحمر تجارياً، كثف المسلمون أنشطتهم الدعوية في المناطق الداخلية بفضل إنشائهم محميات لهم في المرتفعات الإثيوبية. وقد أصبح المسلمون يتوغلون في الأعماق الداخلية من جهة مدينة زيلع وبربرا شرقاً، ومن جهة ميناء مصوع شمالاً، وهو ما أدى إلى ظهور سلطنات إسلامية على طول الطرق التجارية في إثر اعتناق الشعوب الداخلية الإسلام(١١٤).

وفي شأن الطرق التجارية(١١٥)، يذكر بحرو زودي (Bahro Zewde)، أستاذ التاريخ في جامعة أديس أبابا، أن أهمها الطريق الرابط جنوب إثيوبيا بشمالها، وهو ذلك المنطلِق من مدينة مصوع على البحر الأحمر عبر عدوة وبقية الممالك الإسلامية، وصولاً إلى بونغا في ولاية كفى في أقصى جنوب إثيوبيا، يليه ذلك الطريق الذي يربط مديني زيلع وبربرة الصوماليتين بالمناطق الداخلية لإثيوبيا عبر مدينة هرر التاريخية، فمدينة شوى، ووصولاً إلى النقطة المذكورة في جنوب إثيوبيا(١١٦). وتُعتبر سلطنة شوى (Shewa) أقدم السلطنات الإسلامية التي تأسست في المناطق الداخلية للحبشة، ويرجع تاريخها إلى القرن التاسع، بحسب روايات المخزوميين الذين حكموا هذه البلاد حتى أواخر القرن الثالث عشر، تاريخ إقصائهم عن الحكم لمصلحة سلالة عمر ولشمة (Walashma) من مقاطعة إفات في أقصى شرقي سلطنة شوى(١١٧).

وبعيداً عن هذه المدينة، خرج إشعاع الإسلام إلى المناطق الصومالية الداخلية الممتدة حتى مقاطعة الحدود الشمالية (NFD) في كينيا الآن، ومنطقة أوغادين في شرق إثيوبيا غرباً، وذلك انطلاقاً من مدن مقديشو وبراوة ومركا الإسلامية، التي كانت مقراً لقبائل الهويا الصومالية، بحسب الباحث تمرات

---

(١١٣) المصدر نفسه.

(١١٤) Bahru Zewde, *A History of Modern Ethiopia 1855-1991*, Eastern African Studies (Addis Ababa: Addis Ababa University Press, 1991), pp. 21-24.

(١١٥) فيما يتعلّق بالطرق التجارية التي نتحدّث عنها، انظر الخريطة الرقم (١ ـ ١).

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١١٧) Levtzion and Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa*, p. 228.

(Tamrat)، وذلك نقلاً عن الإدريسي في القرن الثاني عشر. هذا ويُعتبر القرن التاسع عشر مرحلة الاستكمال في ما يتعلق بانتشار الإسلام بين الشعوب المستقلة التي لا تشكل جزءاً من السلطنات أو الدول التي عرفتها المنطقة. ومن بين هذه الشعوب، قبائل العفر أو الدناكل التي ذكرها ابن سعيد أول مرة في القرن الثالث عشر، والصوماليون ومجموعات قبلية أخرى لم يعد لها وجود، كقبائل غبل (Gabal) وورجيه (Warjih)، وذلك بحسب تمرات أيضاً[(١١٨)].

ولا يعني هذا أن عدداً كبيراً من القبائل الناطقة باللغة الكوشتية، التي تنتمي إليها الصومالية والعفرية، لم تعتنق الإسلام قبل هذه الفترة، بل بالعكس، فإن مواطني يفات (Yifat) أو أوفات[(١١٩)]، على سبيل المثال، وهي أبرز السلطنات الإسلامية في المناطق الداخلية، كانوا من الشعوب الناطقة بالكوشتية، مع أنهم كانوا يمتهنون مهنة الرعي. ونجد في شمال الحبشة أيضاً قبائل البجة التي ذكرت روايات الجغرافيين العرب أنها اعتنقت الإسلام منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر، بالإضافة إلى المواطنين في المناطق الساحلية في شمال السودان وفي إريتريا، كأهالي مدينة سواكن ومدينة أيطب[(١٢٠)].

يتوزع المسلمون في الحبشة، بمعناها الشامل الذي يضم كلاً من إثيوبيا والصومال وجيبوتي وإريتريا، كالتالي:

في القبائل التي تسكن المناطق الشمالية في المنخفضات الإريترية، وبمحاذاة البحر الأحمر المتوسط، أي قبائل باريا (Baria) والبجة من عشائر بني عامر وبيت أسغدي، وثلث قبائل بلين (Bilen) والمنسايين (Mansa)، وقبائل ساهو وغيرهم من الشماليين. وبالصعود إلى المرتفعات الإثيوبية ذات الأغلبية المسيحية، نجد أيضاً أقليات مسلمة تنتمي عرقياً إلى الإثيوبيين، إلى جانب قلة قليلة تتحدر من أصول عربية. ومن الأعراق الإثيوبية التي ينتمي إليها هؤلاء المسلمون قبائل ريا (Raya) ويجو (Yajju) وولو (Wallo) من الشعوب

---

(١١٨) Tadesse Tamrat, «Ethiopia, the Red Sea, and the Horn,» in: J. Desmond Clark [et al.], eds., *The Cambridge History of Africa*, 8 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977), vol. 3, pp. 136-139.

(١١٩) علي السماني، «نشأة الممالك والدويلات الإسلامية في أفريقيا ممالك وسلطنات الطراز الإسلامي في شرق أفريقيا،» <http://www.mubarak-inst.org/stud_reas/research_view.php?id = 12>.

(١٢٠) Ulrich Braukämper, «Islamic Pricipalities in Southeast Ethiopia between the thirteenth and sixteenth Centuries,» *Ethiopianist Notes*, vol. 1, no. 1 (1977), pp. 22-38.

الأرومية أو الجالا[١٢١] التي تشكل أكبر القوميات الإثيوبية، كما سبق أن أشرنا.

وإذا ذهبنا إلى أقصى غربي الحبشة، نجد قبائل بني شنغول والجالا الغربيين مسلمين، كما نجد الرعاة العفريين أو الدناكل والصوماليين في الشرق، الممتد على طول الأراضي شبه الصحراوية، مسلمين مئة بالمئة. وإذا انطلقنا جنوباً من مدينة هرر التاريخية ونهر هواش (Hawash) ومن ثم إلى أديس أبابا، العاصمة الإثيوبية الحالية، عبر أراضي جوراجى (Gurage) وحتى جورى (Gure)، نجد المسلمين أيضاً منتشرين هنا وهناك. وقد شكلت مدينة هرر (Harar) التاريخية في جنوب شرق إثيوبيا مركزاً مهماً لنشر الإسلام في المنطقة، بحيث تأثرت بها القبائل المجاورة لها من الأروميين أو الجالا والصوماليين على وجه التحديد، وهو ما يعني أن أغلبية شعوب الجالا أو الأرومى المجاورة لهذا المركز مسلمة، كما هو الشأن بالنسبة إلى الشعوب الصومالية كلها هناك. وأما المركز الإسلامي الآخر في المنطقة الجنوبية الشرقية، فيوجد في منطقة نهر جيبي (Gibe)، الذي احتضن الممالك الإسلامية القديمة، كمملكة جمعى أبا جعفر (Jima Abba Jifar)، وجيرى (Gera)، ولمو إناريا (Limmu Enarya)، وغومى (Gomma)... إلخ. هذا وكان هناك أقليات مسلمة أيضاً في المناطق التي يغلب فيها الوثنيون في جنوب إثيوبيا رغم أن إسلامهم لم يعد أكثر من مجرد اسم، كإسلام قبائل السداميين (Sidama) الذين ما زالوا يمارسون عاداتهم الوثنية القديمة على الرغم من كونهم مسلمين اسمياً، كما هو الشأن بالنسبة إلى شقهم المسيحي الذي هو الآخر مسيحي بالاسم فحسب[١٢٢].

وقد تأسست في الحبشة سلطنات عدة انطلاقاً من البحر الأحمر حتى البحيرات العظمى جنوب منطقة شوى، وذلك خلال العصور الوسطى. وعلى الرغم من أن ليس لدينا معلومات كافية عن هذه السلطنات، فمن المعتقد أنها استطاعت أن تقف في وجه الممالك المسيحية التي كانت غالباً ما تحكم القبائل الوثنية، بالإضافة إلى مجموعات مستضعفة من المسلمين، وكان الكل يتمتع بحرية العبادة تحت حكمهم، ولكن بدون حرية الدعوة إلى الإسلام، وذلك إذا ما اعتمدنا على مزاعم تمرات التي تتناقض وما عُرف به الأحباش من تعصب ديني، على الرغم من تسامح النجاشي أيام جعفر ابن أبي طالب، وهو تسامح لم

---

(١٢١) Trimingham, *Islam in Ethiopia*, p. 30.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

نعهده عند الزعماء الدينيين والسياسيين الإثيوبيين في العصور الحديثة[١٢٣]، وسنعرض لقسوة الزعماء المسيحيين وعدم تسامحهم مع الإسلام لاحقاً.

ومهما يكن من أمر، فإن المصادر التاريخية تخبرنا أن رؤساء الممالك المسيحية في الحبشة كانوا يتسمّون باسم نجاشي، أي ملك الملوك، إذ إنهم كانوا يحكمون ممالك محلية يبلغ عددها أحياناً نحو ٩٩ مملكة، سواء كانت ممالك إسلامية أو ممالك وثنية أو غير ذلك، كما يحدثنا العمري في كتابه **مسالك الأبصار**[١٢٤]، وهو ما يعني أن الأمر الواقع ربما كان يدفعهم إلى قبول التعددية في مناطق نفوذهم.

ومن أبرز السلطنات الإسلامية في الحبشة سلطنة هديا (Hadya)، التي كانت مساحتها تمتد بين نهري هواش (Hawash) وغبي (Gibe)، وهي مساحة تقطنها أيضاً شعوب وثنية تدين بالأديان الأفريقية التقليدية، كشعوب سدامى والجراجى (Guraga) وغيرها، إلى جانب المسلمين الذين كان بيدهم الحكم دائماً، إما لكونهم الأغلبية في البلاد وإما لكونهم أكثر من المواطنين الوثنيين تحضراً، وبالتالي أكثر ملاءمة لحكم البلاد[١٢٥]. وتلي هذه السلطنةَ سلطنتا عرب ابني أو أرابيني (Arababni)، وشرخى أو شرخة (Sharkha) اللتان كانتا تقعان بين هديا ودوارو (Dawaro)، ولم تكن لهما أهمية تذكر مقارنة بنظيراتهما. كما تقع سلطنة أوفات جنوب سلطنة فتجر أو فطجار (Fatajar)، ويتجاوز تأثيرها حدودها الجغرافية الممتدة بين السهول الواقعة شرقي منطقة شوى ومنحدرات وادي هواش إلى المناطق البعيدة، كمدينة زيلع على خليج عدن[١٢٦].

وتُعتبر سلطنة أوفات هذه أقوى السلطنات الإسلامية في الحبشة، وذلك لأنها كانت تتحكم في الطرق التجارية بين مدينة زيلع والمناطق الداخلية، وهو ما جعلها قوية عسكرياً واقتصادياً، وإن كان البعض يُرجع قوتها إلى انتماء

---

(١٢٣) Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia* (Oxford: Oxford University Press, 1972), p. 50.

(١٢٤) Ibn Fadl Allah Al-Umari, *Masalik al-Absar fi Mamalik al-Amsar*, translated by Gaudefroy Demombynes (Paris: Paul Geuthner, 1927), p. 25.

(١٢٥) Trimingham, *Islam in Ethiopia*, p. 66.

(١٢٦) محمد المعتصم سيد، «دول إسلامية في شرق أفريقيا: هرر والصومال،» دراسات في الإسلام (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، السنة ٤ (تموز/يوليو ١٩٦٤)، ص ١١٥؛ السماني، «نشأة الممالك والدويلات الإسلامية في أفريقيا ممالك وسلطنات الطراز الإسلامي في شرق أفريقيا،» و Al-Umari, Ibid., p. 5.

زعمائها إلى القوميات الحبشية الأصيلة من مقاطعة شرق شوى. وقد أدت هذه السلطنة دوراً بارزاً في انتشار الإسلام في المناطق الداخلية النائية، وذلك بالتحالف مع سلطنتي هديا وفتجر/فطجار(١٢٧).

هذا وتجدر الإشارة إلى أن دوارو الواقعة جنوب شوى، والممتدة جنوباً حتى نهر ويبي، كانت قد جمعت أيضاً قوة عسكرية تضاهي قوة أوفات، على الرغم من صغر حجمها من حيث المساحة مقارنة بهذه الأخيرة(١٢٨)، وهو ما يعني أن شأنها كان كبيراً أيضاً في ما يتعلق بالصراعات التي كانت تنشب أحياناً بين هذه الكيانات الإسلامية داخل الحبشة. ويبدو أن هذه السلطنة جمعت قوتها العسكرية هذه نتيجة وقوعها بين سلطنة أوفات القوية وسلطنة بالي (Bali) التي كانت فيها شعوب الصومال والجالا أو الأرومو المعروفة بميلها إلى الحروب والصراعات الداخلية والخارجية على حد سواء. وفي عمق هذه السلطنة يقع الجبل المبارك، جبل أبو القاسم الذي كان الناس يحجّون إليه منذ زمن بعيد(١٢٩).

وأخيراً تقع مملكة هرر، المشار إليها سابقاً، في أقصى شرق المرتفعات الإثيوبية، على بُعد ٥٠٠ كم من العاصمة أديس أبابا، وإن كانت زيلع قد سرقت سمعتها الطيبة لكون المنطقة كلها عُرفت في مصر وسورية، على سبيل المثال، باسم أرض زيلع حسب العمري والمقريزي(١٣٠).

هكذا توزع المسلمون في الحبشة، وهكذا انتشرت الممالك والسلطنات الإسلامية فيها، وكانت المساحة الإجمالية التي احتلها المسلمون في الحبشة أكبر من تلك الواقعة تحت تأثير المسيحيين، وبالتالي كان المسلمون أكثر عدداً، مقارنة بالمسيحيين، وهو ما يفنّد المزاعم بشأن مسيحية الحبشة تاريخياً، كما لا يصح القول إن إثيوبيا دولة مسيحية في يومنا هذا. وسنتطرق إلى واقع الإسلام والمسيحية في إثيوبيا لاحقاً، لنقف على النسب المئوية للمسلمين والمسيحيين فيها على حد سواء.

وقبل أن أنتقل إلى السودان وقصة انتشار الإسلام فيه، أود أن أشير إلى أن انتشار الإسلام في الحبشة توقف تقريباً منذ مجيء الاستعمار الأوروبي إلى

---

(١٢٧) Al-Umari, Ibid., pp. 5-7, and Trimingham, Ibid., p. 67.

(١٢٨) Trimingham, Ibid., p. 67.

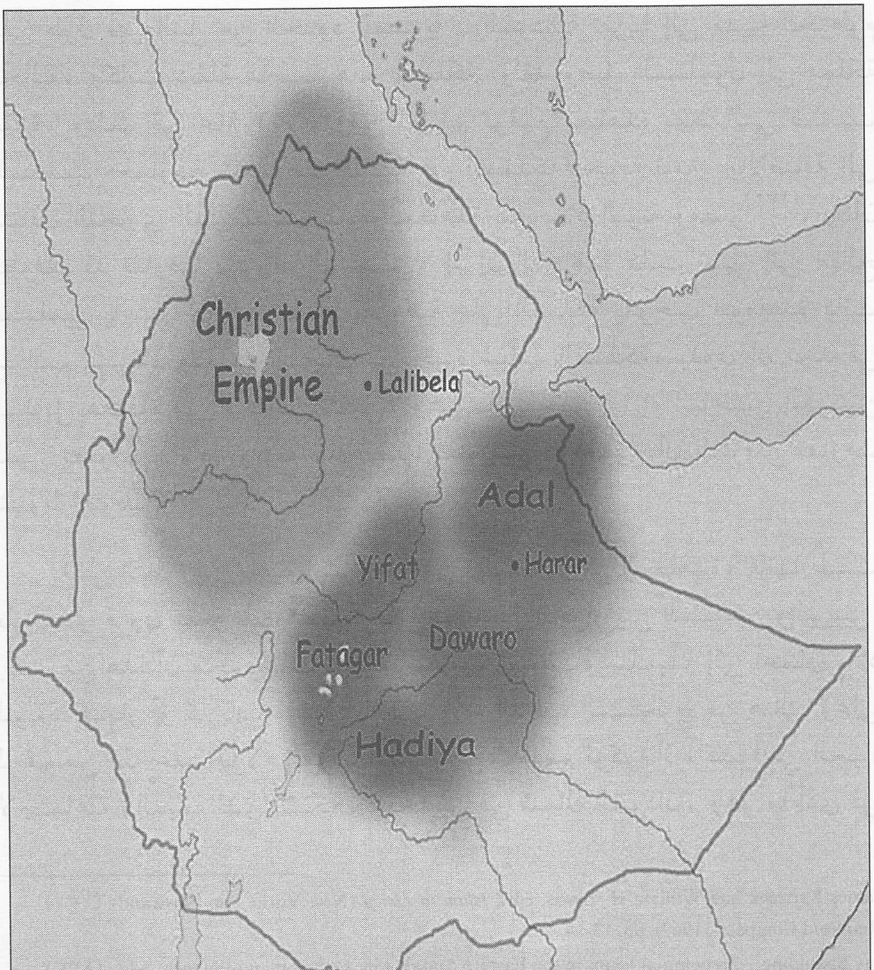
(١٢٩) المصدر نفسه.

(١٣٠) Al-Umari, Ibid., p. 4.

المنطقة، وذلك لأن انتشاره بين الشعوب الصومالية والعفرية وشعوب الجالا أصبح تاماً، بينما أوقف التوسع الإمبريالي لملوك إثيوبيا آنذاك، بمساعدة من المستعمرين الأوروبيين، انتشاره بين بقية الشعوب الأخرى في الحبشة، وهو عكس ما حدث في بقية شرق أفريقيا الذي شهد انتشاراً واسعاً للإسلام منذ القرن التاسع عشر، كما سنتطرّق إلى ذلك لاحقاً[١٣١].

الخريطة الرقم (١ ـ ٢)

السّلطنات الإسلامية ونظيراتها المسيحية



(١٣١) في ما يتعلّق بالسّلطنات الإسلامية ونظيراتها المسيحية، انظر الخريطة الرقم (١ ـ ٢).

تمثّل المساحة الداكنة السلطنات الإسلامية من هديا، فتجر، إفات، دوارو، عدل، وهرر، بينما تمثّل المساحة الفاتحة الإمبراطورية المسيحية الحبشية.

فلنأتِ الآن إلى قضية انتشار الإسلام في السودان.

منذ فتح مصر على يد المسلمين عام ٦٤١ بدأ المسلمون يعدّون العدة لمواصلة الغزوات إلى جميع الاتجاهات، فكان أن شاءت الأقدار التوجه نحو بلاد النوبة، وبالتحديد نحو ما كان يُعرف بمملكة مقرة (Makuria) الممتدة على طول نهر النيل من الحدود المصرية ـ السودانية تقريباً إلى مدينة الخرطوم الحالية، وكانت دنقلة عاصمة هذه المملكة. ولقد وصل المسلمون إلى مملكة مقرة، وذلك في عام ٦٥٢، ومن ثم تم توقيع معاهدة بقط التي ضمنت للمسلمين ممارسة شعائرهم الدينية في المملكة بحرّية تامة، بالإضافة إلى التبادل التجاري الذي نصت عليه المعاهدة بين بلاد النوبة ومصر(١٣٢). وكان الطرفان قد تفاوضا بشروط المسلمين، إذ إن المعاهدة كانت تميل إلى صالح المسلمين باعتبار أن الضرائب المفروضة على المملكة بموجب المعاهدة كانت ضرائب بشرية، وبمئات الرجال من خيرة شباب المملكة، بدون أن تجد في المقابل مكافأة من الحجم الثقيل، وهو ما يتناقض وآراء الباحثين الغربيين الذين يصورون الأمر وكأنه كان نصراً للنوبيين، زاعمين أن الطرفين تفاوضا بشروط النوبيين(١٣٣).

بغضّ النظر عن ماهية الشروط وعن المستفيد من المعاهدة، فإنها طُبقت على مدى قرون سبعة تلت سادتها علاقات حسن الجوار بين المسلمين والنوبيين. وأكثر من هذا أن مجموعات عربية إسلامية توغلت، سلمياً، إلى أعماق بلاد النوبة، كتجار أو كأرباب ماشية أو جرياً وراء الذهب المستخرج من هناك. وعلى الرغم من قلة عدد هؤلاء العرب المسلمين، فإنهم تركوا أثراً كبيراً في الحياة الاجتماعية والدينية لدى السكان المحليين في شمال السودان، وهو ما أدى في

---

(١٣٢) James Kritzeck and William H. Lewis, eds., *Islam in Africa* (New York: Van Nostrand-Reinhold Company, 1969), pp. 13-14.

(١٣٣) Jay Spaulding, «Precolonial Islam in the Eastern Sudan,» in: Levtzion and Pouwels, eds., *History of Islam in Africa*, p. 117, and Jay Spaulding, «Medieval Christian Nubia and the Islamic World: A Reconsideration of the Baqt Treaty,» *International Journal of African Historical Studies*, vol. 28, no. 3 (1995).

النهاية إلى تحوّل بعض الممالك النوبية الشمالية إلى الإسلام، كمملكة مارس (Maris) التي سرعان ما سقطت تحت حكم المصريين(١٣٤)، وكان ذلك فاتحة لبداية عهد جديد في السودان، وهو عهد تساقط ممالك النوبة.

وما إن جاء النصف الثاني من القرن الثالث عشر حتى قام السلطان المملوكي الملك الظاهر ركن الدين بيبرس بإلغاء معاهدة بقط، الأمر الذي أدى إلى استيلاء المسلمين على بلاد النوبة في إثر توتر العلاقات بينها وبين مصر. وقد استفاد من هذه الأحداث المزارعون على ضفاف نهر النيل والجماعات الريفية التي كانت تعاني بطش الممالك المسيحية في بلاد النوبة، بحيث سعت هذه الجماعات إلى اعتناق الإسلام طلباً للحرية، وإنقاذاً لأنفسها من تجار العبيد، وهو ما أفضى إلى دخول السودانيين على ضفاف نهر النيل الإسلام أفواجاً خلال الفترة الممتدة بين عامي ١٢٦٩ و١٥٠٠، في أثناء اندثار مملكة مقرة والممالك السودانية المسيحية الأخرى، كمملكة علوة على سبيل المثال(١٣٥).

وحين اختفت هذه الممالك المسيحية، بدأ ظهور ممالك إسلامية، وذلك منذ بداية القرن السادس عشر. وأبرز هذه الممالك مملكة فونج الأسطورية، التي اتخذت مدينة سنار الواقعة شرقي الخرطوم العاصمة مركزاً تجارياً لها. وتذكر المصادر التاريخية المتخصصة بتاريخ السودان عموماً وتاريخ الممالك الإسلامية هناك خصوصاً، أن مملكة فونج استطاعت أن تمد نفوذها إلى جميع الأراضي السودانية الحالية تقريباً، باستثناء الجنوب طبعاً وأجزاء أخرى كدارفور على سبيل المثال. ومع ذلك، لم يحمل ملوك فونج الألقاب الإسلامية، كأمير المؤمنين، على ما يبدو، وهو ما يفسر لنا عدم وجود مثل هذه الألقاب في أسماء زعماء هذه المملكة منذ أول ملوكهم عمارة دونقس (Amara Dunqas) الذي حكم بين عامي ١٥٠٣ و١٥٣٣، إلى آخر زعمائهم بادي السابع (Badi VII) الذي تزعم السلطنة من عام ١٨٠٥ وحتى سقوطها في عام ١٨٢١(١٣٦).

---

(١٣٤) R. S. O'Fahey and J. L. Spaulding, *Kingdoms of the Sudan* (London: Methuen Young Books, 1974), p. 15.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٩؛ Spaulding, «Precolonial Islam in the Eastern Sudan,» p. 118-119, and Adams William, *Nubia: Corridor to African* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), p. 19.

(١٣٦) Jay Spaulding, *The Heroic Age in Sinnar* (New York: Michigan State University, 2007), p. 303, and O'Fahey and Spaulding, Ibid., pp. 35-36.

وكما أشرنا في التمهيد، فإن فضل انتشار الإسلام في جزء كبير من السودان يرجع إلى مملكة فونج هذه، وذلك أن زعماءها منحوا رجال الدين المسلمين جميع التسهيلات اللازمة لممارسة النشاط الدعوي في أنحاء البلاد، وهو ما أدى بعدد كبير من المثقفين الإسلاميين إلى امتهان مهنة الدعاية للدين الإسلامي، وبالتالي إلى ظهور عائلات بارعة في النشاط الدعوي بصفة خاصة. وقد حظيت هذه العائلات بقدر كبير من القدسية لدى الزعامات القبلية ولدى العامة على حد سواء، كما اكتسبت أموالاً طائلة ونفوذاً قوياً من وراء السمعة الطيبة التي تمتعت بها هذه العائلات المقدسة. وتُعتبر الأسرة المعروفة بعائلة أولاد جابر من أبرز العائلات التي أدت دوراً بارزاً في عملية انتشار الإسلام في السودان منذ وقت مبكر من تاريخ مملكة فونج. ولقد أسست هذه العائلة مراكزها الدينية في أرجاء السودان، أي ليس في المنطقة الواقعة تحت نفوذ مملكة فونج فقط، وإنما أيضاً في المناطق السودانية الأخرى، كدارفور على سبيل المثال. وقد اكتسبت هذه العائلة ثروة ضخمة وصلت في بعض الأحيان إلى امتلاك مدن بأكملها، بالإضافة إلى أعداد لا تحصى من العبيد في أرجاء السودان، وكان المتخرجون في مدارس هذه العائلة ينطلقون إلى جميع أنحاء البلاد لنشر الإسلام والتعاليم الدينية هناك[١٣٧].

هناك أيضاً عائلة مقدسة أخرى ذاع صيتها في السودان إبان حكم مملكة فوج، وذلك بسبب أنشطتها الدينية وثروتها الكبيرة ونفوذها الاجتماعي الواسع النطاق، وهي عائلة مجدوبية التي تنتسب إلى قبيلة المجاديب المتحدرة من عباس بن عبد المطلب، بحسب زعم أفراد القبيلة. ويرجع الفضل في السمعة الطيبة لدى هذه العائلة إلى حمد بن محمد المجدوبي، الذي درس المذهب المالكي قبل أن يزور الكعبة فيتأثر بالطريقة الشاذلية في أواخر القرن السابع عشر. وكان هذا الرجل قد أخذ زمام المبادرة في إثر عودته من مكة لتنظيم شؤون المركز الديني الذي أسسته قبيلته، والمعروف باسم الضمير. وقد ازدهر

---

(١٣٧) Peter M. Holt, «The Sons of Jabir and their Kin: A Clan of Sudanese Religious Notables,» in: Peter M. Holt, *Studies in the History of the Near East* (London: Frank Cass, 1973), pp. 88-103; Gabriel Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya* (London: University of Wisconsin Press, 2003), p. 2, and R. S. O'Fahey and M. I. Abu Salim, *Land in Darfur: Charters and Related Documents from the Dar Fur Sultanate* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), pp. 18-19.

المركز على يديه، وتحوّل إلى محطة للأنظار في أنحاء السودان، ليترك حمد لأولاده مواصلة العمل عقب مماته، خاصة أن ازدهار المركز تزامن مع انحطاط مملكة فونج، التي استطاعت أن تُغَلِّب الثقافة الإسلامية على الثقافة الأفريقية تدريجياً في السودان، وأن تنشر الإسلام في ربوع البلاد أيضاً. وقد استطاع مركز الضمير أن يوظف أساتذة كباراً تخرجوا في مدارس علم محترمة كالأزهر ومكة المكرمة، ليأخذ على عاتقه، في ما بعد، مهمة تخريج القضاة والفقهاء في أنحاء السودان، إلى أن ظهرت الطرق الصوفية التي قامت بما تبقى من الأدوار لتعميق الإسلام ونشره في أرجاء السودان(١٣٨)، وسنتطرّق بالتفصيل إلى الطرق الصوفية في فصل آخر.

مع اختفاء سلطنة فونج من الوجود، بعد تقهقرٍ دام على مدى القرن الثامن عشر، دخل السودان تحت سيطرة العثمانيين، والحال أن الغالبية العظمى من السكان، وهم الشماليون الذين يشكّلون قرابة ٧٠ بالمئة من سكان البلاد، مسلمة(١٣٩).

وتُعتبر فترة سيطرة العثمانيين على السودان، أو بالأحرى فترة سيطرة المصريين، باعتبار أنهم حكموا السودان نيابة عن العثمانيين الأتراك، فترةَ تشكُّل الدولة السودانية الحديثة جغرافياً. وقد لا تعنينا هنا التفاصيل المتعلقة بالكيفية التي تشكّلت الوحدة الجغرافية لهذا البلد، غير أن لا بد من الإشارة إلى أن هوية السودان الإسلامية بدأت في الظهور خلال هذه الفترة(١٤٠)، وهو ما سنتطرّق إليه لاحقاً في أثناء بحثنا في موضوع العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في المنطقة، باعتبار أن للصراع الحالي المحتدم بين الشماليين والجنوبيين في السودانً جذوراً ترجع إلى تلك الفترة.

هكذا نخلص إلى القول بأن فترة انتشار الإسلام في منطقة شرق أفريقيا كانت قد امتدت على مدى قرون طويلة، أي منذ ظهوره وانتشاره في الجزيرة

---

(١٣٨) Warburg, Ibid., p. 2; Spaulding, *The Heroic Age in Sinnar*, pp. 173-174, and O'Fahey and J. L. Spaulding, *Kingdoms of the Sudan*, pp. 79-104.

(١٣٩) John O. Voll, *The Eastern Sudan: 1822 to the Present, the History of Islam in Africa* (Ohaio: Ohaio University Press, 2000), pp. 153-155.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

العربية إلى أيام احتلال الأوروبيين القارة الأفريقية، وإلى ما بعد ذلك، كما سنرى لاحقاً. وقد لاحظنا كيف احتضنت القارة أولى الهجرات الإسلامية على الإطلاق، وكيف أن الإسلام أصبح جزءاً لا يتجزأ من المنطقة منذ وقت مبكر من تاريخه، كما رأينا كيف اقتصر انتشاره على المناطق الساحلية في بادئ الأمر، قبل أن يتوغل في المناطق الداخلية في وقت لاحق لأسباب أو لأخرى. غير أن السؤال المطروح هنا هو: ماذا بعد؟ أي ما هي التطورات التي واكبت انتشار الإسلام، وما هي الأحداث التي حصلت كنتيجة أو كسبب لانتشاره في المنطقة؟

الفصل الثاني

الفِرَق الإسلامية والطرق الصوفية في شرق أفريقيا

ارتبط تاريخ الفِرَق الإسلامية في شرق أفريقيا بالهجرات العربية التي وفدت إليه منذ ظهور الإسلام، وبتاريخ انتشار الإسلام فيه. ومن أبرز الفِرَق الإسلامية التي عرفها الشرق الأفريقي فرقة الإباضية، أشهر فرق الخوارج، وفرقة الزيدية، أكثر الفِرَق الشيعية اعتدالاً، وكذلك الفرقة الإسماعيلية، الأكثر قوة وتأثيراً في شرق أفريقيا، اقتصاديا على وجه الخصوص، إضافة إلى المذهب السنّي الذي تنتمي إليه أغلبية مسلمي شرق أفريقيا حالياً[1].

وعلى صعيد آخر، انتشرت طرق صوفية تعاظم شأنها في المنطقة بسبب ما أدته من دور بارز في نشر الإسلام في أنحاء شرق أفريقيا، شأنها في ذلك شأن القارة الأفريقية جنوب الصحراء. ومن أبرز هذه الطرق الصوفية، التي كان لها باع كبير في مجال الدعوة المحمدية، الطريقة القادرية التي استطاعت أن تحتل المرتبة الأولى من حيث الانتشار في منطقة شرق أفريقيا.

أولاً: الفِرَق الإسلامية

يوجد في شرق أفريقيا ما يوجد في العالم الإسلامي من المذاهب والفِرَق الكلامية، ويعود ذلك إلى أن هذه المنطقة استقبلت هجرات كثيرة من أنحاء

---

(١) سبنسر ترمنجهام، الإسلام في شرق أفريقيا، ترجمة وتعليق محمد عاطف النواوي؛ مراجعة فؤاد محمد شبل (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣)، ص ١٥٣، و John Spencer Trimingham, *The Influence of Islam Upon Africa*, Arab Background Series (London: Longmans, 1968), pp. 58-79.

العالم الإسلامي، شرقه وغربه وشماله وجنوبه، سواء كان ذلك هجرات جماعية أو هجرات فردية. ومن الطبيعي أن تكون حظوظ هذه الجماعات متفاوتة، فيحظى بعضها بانتشار واسع، أو يصبح ذا نفوذ واسع، بينما يكون بعضها الآخر أقل حظاً من حيث الانتشار والنفوذ في المنطقة.

وبالنظر إلى أن المناطق الساحلية الممتدة من الصومال وحتى الحدود التنزانية الجنوبية، والمناطق الداخلية المتمثّلة في شرق أفريقيا البريطاني، تتقاسم تاريخاً إسلامياً مشتركاً، خاصة في العصور الاستعمارية الأخيرة، فإننا نبدأ أولاً بسرد أخبارها ذات العلاقة بالمذاهب الدينية في المنطقة.

يُعتبر المذاهب الإباضي من أول المذاهب الكلامية التي وصلت إلى هذا الجزء من شرق أفريقيا. ولقد جاء إلى المنطقة مع العمانيين منذ هجرتهم الأولى تحت قيادة نجلي عباد الجلندي، سعيد وسليمان، في إثر الصراع الذي نشب بينهم وبين الخلافة المركزية في دمشق(٢). ولا يُعرف على وجه التحديد الموقع الساحلي الذي نزل فيه العمانيون، لكن من المؤكد أن الذين كانوا منهم في ساحل شرق أفريقيا كانوا يتمذهبون بالإباضية دون غيرهم، حيث كان بمثابة هويتهم التي يتميزون بها من سواهم، وهو ما يعني أن التحوّل إلى هذا المذهب كان محدوداً. وعموماً، يكون ذلك عن طريق الولادة، حيث يولد المرء إباضياً في إطار عائلة إباضية. ويقول ترمنغهام: «والواقع أنه لا يوجد أفريقي واحد من الإباضية. وأكد الأفريقيون المسلمون أن السبب في ذلك أن العرب العمانيين طالبوا عبيدهم باتّباع الشافعية، ويرجع ذلك إلى اعتقادهم في تفوقهم العنصري»(٣)، وهو ما انعكس سلباً على أصحاب هذا المذهب في وقت لاحق، حين فقد العمانيون سيادتهم على المنطقة، واضطروا إلى الاندماج في الوسط الأفريقي، هذا إذا صح كلام ترمنغهام، وهو ما يعني أن الإباضيين وجدوا أنفسهم معزولين في بحر من المسلمين السنّة من أتباع المذهب الشافعي بعد أن آل مصير شرق أفريقيا إلى السكان الأصليين للمنطقة. هذا وتعتبر قبيلتا الجعفيري والحناوي من أبرز القبائل التي حملت معها المذهب الإباضي إلى شرق أفريقيا(٤).

---

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ١٣ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/[١٩١٧م؟])، ص ٤٦٢ - ٤٦٣.

(٣) ترمنجهام، المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

أما المذهب الزيدي، فقد وصل إلى شرق أفريقيا في إثر نزوح جماعة زيدية فراراً من بطش الأمويين. وقد جاء أغلب الزيديين من منطقة اليمن التي تُعتبر حتى اليوم موطناً رئيسياً لهذا المذهب. ويبدو أن المذهب الزيدي كان أكثر حظاً من المذهب الإباضي من حيث الانتشار في الساحل، لسببين اثنين: **أولهما** أن الصراع الذي نشب بين جماعة الزيدية وجماعة الإخوة السبعة دفع بالزيديين إلى الانسحاب إلى الداخل، وبالتالي احتكوا بالقبائل الأفريقية، فنشروا بينها مذهبهم. والسبب **الثاني** يعود إلى أن هذا المذهب لم يكن يخص طبقة اجتماعية معيّنة دون أخرى، وإنما كان للناس كافة، على خلاف ما رأيناه بالنسبة إلى المذهب الإباضي، وهو ما مكّنه من الانتشار في مختلف أوساط شعوب شرق أفريقيا، وإن انحصر في ما بعد أمام المذهب السنّي الذي اجتاح المنطقة(٥)، كما سنأتي إلى ذكره لاحقاً.

ويذكر رويش في هذا الصدد أن المذهب الزيدي لم ينتشر على نطاق واسع بسبب التكبر الذي كان يمارسه العرب الزيديون في أول الأمر، حين كانوا أسياداً في المنطقة، ولكن لما أطاح الإخوة السبعة حكم الزيديين واضطروهم إلى الانسحاب إلى الداخل، تزوج الزيديون من أفريقيات وانجبوا منهن، وبالتالي نشروا مذهبهم هذا في القبائل التي صاهرتهم(٦).

أما المذهب الإسماعيلي، فإنه ينتشر بين الهنود المسلمين الذين أتوا به إلى المنطقة منذ وصولهم إليها في القرن التاسع عشر. وقد انغلق هؤلاء على أنفسهم، وعاشوا في عزلة عن المجتمع العربي. كما أنهم لم يختلطوا بالأفارقة أيضاً، وهو ما قطع السبيل أمام إمكانية انتشار هذا المذهب في أي مجتمع آخر(٧). وتذكر الروايات التاريخية عن هذا المذهب أنه انتشر على نطاق واسع في بلاد فارس والهند، وأجزاء مختلفة من بلاد الشام. وقد تعاظم شأنه في اليمن في القرن الثاني عشر بصفة خاصة(٨)، وهو ما يعني أن بعض اليمنيين في ساحل شرق أفريقيا ربما كان يتمذهب بهذا المذهب إلى جانب الهنود، ولكن تحوّل عنه إلى الإباضية أو السنّة اقتداءً بالأرستقراطية العربية الحاكمة، أو

---

(٥) Trimingham, *The Influence of Islam Upon Africa*, p. 77.

(٦) Richard Reusch, *History of East Africa* (Stuttgart: Evang Missionsverlag, 1954), pp. 80-81.

(٧) محمود محمد الحويري، ساحل شرق أفريقيا من فجر الإسلام حتى الغزو البرتغالي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦)، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.

بأغلبية الشعب هناك. كما لا يُستبعد أن يكون بعض الفرس قد اعتنق هذا المذهب قبل أن يرتد عنه؛ إذ تذكر بعض الروايات أيضاً أن اجتياح المغول لأقاليم العالم الإسلامي، واستيلاء هولاكو على قلعة ألموت، أدّيا إلى هجرة الكثير من أتباع المذهب الإسماعيلي، إلى ساحل شرق أفريقيا، فراراً من أهوال المذابح التي حلّت بهم على أيدي الغزاة عام ١٢٥٦(٩)، وهو ما يفيد بأن بعض الفرس الذين وصلوا إلى شرق أفريقيا ربما كان على المذهب الإسماعيلي، في البداية على الأقل. غير أن الجزء الأكبر من أتباع هذا المذهب، وهم النزاريون(١٠) أو الخوجا، قد وصل إلى المنطقة أيام الاستعمار الأوروبي.

وبالنظر إلى أهمية هذا المذهب في المنطقة، من حيث كون أتباعه الأكثر نفوذاً على المستوى الاقتصادي مقارنة ببقية المسلمين في شرق أفريقيا، نتساءل: ما الذي يميز هذا المذهب ويعطي أتباعه ما يتمتعون به من نفوذ واسع في المنطقة؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من التطرّق إلى التفاصيل المتعلقة بهذه الجماعة التي تُعتبر، كما أشرنا سابقاً، الأغنى في المنطقة؛ فهذه الجماعة وصلت في أغلبها إلى المنطقة من شبه القارة الهندية، حاملة معها عاداتها وتقاليدها التي تتمحور حول علاقة العامة برجال الدين، وهو ما يعني أن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية تدور في فلك أئمتهم الذين لا يُعتبرون القادة الدينين أو الروحيين للجماعة فحسب، وإنما يُعتبرون أيضاً المدبرين لشؤونها. وتنقسم هذه الجماعة في شرق أفريقيا إلى فرقتين رئيسيتين، هما فرقة الخوجا وفرقة المستعلية أو البهراس، وأولاهما أكثر من الفريقين الأخريين قوة وانتشاراً(١١).

فمنذ استيطان أولى المجموعات الإسماعيلية، وهي فرقة الخوجا، في زنجبار، أول بقعة من شرق أفريقيا وصل إليها أتباعها في القرن التاسع عشر، كانت لهم نُظمهم الإدارية والاقتصادية الخاصة، كنظام إدارة الأموال أو ما يعرف بوزارة الخزانة، وكذلك نظام المحاسبة. ولمّا فُتحت أمامهم أبواب شرق

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.

(١٠) النزاريون هم من ينتسبون إلى البيت الفاطمي.

(١١) المستعلية هي إحدى الفِرَق أيضاً، وتنتسب إلى البيت الفاطمي. انظر: James Kritzeck and William H. Lewis, eds., *Islam in Africa* (New York: Van Nostrand-Reinhold Company, 1969), pp. 146-148.

أفريقيا ـ بالتعريف البريطاني الذي يشمل كلاً من كينيا وتنزانيا وأوغندا ـ بفضل الطرق المعبدة وسكك الحديد، وشُجع علماؤهم على الهجرة إلى الداخل، توغل الكثير من أفراد هذه الجماعة إلى الداخل. وبالنظر إلى أن البريطانيين المستعمرين كانوا يفضّلون التعامل مع الجماعات لا مع الأفراد، فإنهم قاموا بتشجيع تلك الجماعات على التماسك والتكتل أيضاً في المناطق الداخلية، وهو ما أدى إلى اتّباعهم الأسلوب أو النظام نفسه الذي كانوا عليه في جزيرة زنجبار. وفي البداية، أسس زعيمهم الروحي المعروف بأغا خان مجلساً إدارياً لهم في أوغندا، ليمتد نفوذه في ما بعد إلى كلٍّ من كينيا وتنزانيا، وذلك بحكم اهتمام هذا الزعيم بشؤون الجالية في تلك البلدان(١٢).

ولقد عرفت فرقة الخوجا الإسماعيلية في المنطقة تطوراً كبيراً خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، بفضل الإصلاحات التي أحدثها الزعماء الدينيون للجماعة في جهاز تدبير شؤونها في المنطقة؛ فبدلاً من أن يشرف الزعماء الروحيون للجماعة على شؤونها في جميع أنحاء شرق أفريقيا، انطلاقاً من مقرهم في جزيرة زنجبار، سمحوا لأتباعهم بتشكيل مجالس محلية في مناطق وجودهم في شرق أفريقيا، كما أجازوا لهم سن ما يصلح لهم من قوانين وإن استوحيت من الدساتير الغربية، التي كان الكثير من أفراد هذه الجماعة قد تشربوا منها إلى حد ما، بفضل دراستهم في الجامعات الغربية الراقية(١٣). وقد تأسست مجالس محلية للجماعة في جميع أنحاء المنطقة تحت سلطة مجلس أعلى يعيّن الإمام أغا خان أعضاءه بنفسه، ويتكون من ممثلين للجماعة من البلدان الثلاثة المذكورة، وتكون مهمته الأولى سن التشريعات اللازمة للمستجدات الطارئة على الساحة. ويبدو أن هذه المجالس استُوْحِيَتْ من النظام البريطاني، على غرار مجلس اللوردات ومجلس العموم البريطانيين، وهو ما يعني أنها كانت تقوم في ممارساتها تلك بتقليد المجالس المذكورة أحياناً(١٤).

وعلى المستوى الديني، كان للجماعة مدير محلي لشؤونها، وهو مدير مكتب الشؤون الدينية الذي كان الإمام يعيّنه بعد أن يستشير مسؤول المكتب

---

(١٢) Hatim A. Aminji, *The Aisan Communities, Islam in Africa* (Van Nostrand: Reinhold Company, [n. d.]), p. 148.

(١٣) James N. D. Anderson, «The Isma'ili Khojas of East African: A New Constitution and Personal Law for the Community,» *Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 1 (October 1964), p. 23.

(١٤) Aminji, Ibid., p. 149.

المنتهية ولايته، إلى جانب المجالس التشريعية المحلية التي، رغم أنها كانت تستطيع اختيار مثل هذا المسؤول بنفسها، لكنها كانت تفضّل أن يعيّنه الإمام، وذلك لتسهيل قبوله لدى العامة آنذاك. ومن المسميات التي استعملها الإسماعيليون للدلالة على مكانة هذا المسؤول أو ذاك، «مخيصاحيب»، وهو المسؤول الأعلى للشؤون الدينية في المناطق الحضرية، و«كماداياصاحيب» الذي هو مساعده. ومن أبرز ما يقوم به هذان المسؤولان تنظيم مختلف المناسبات الدينية للجماعة، بما في ذلك طقوس الدفن واحتفالات الأعياد والمناسبات الدينية العامة الأخرى، على أن لا تتجاوز ولاية هذين المسؤولين عامين كاملين إن لم يجدَّد لهما، مع العلم بأن بقية المناصب الأخرى لا تدوم سوى عام واحد قابل للتجديد أيضاً(١٥).

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هذه الجماعة لم تمارس أي نشاط دعوي خارج أتباعها في المنطقة، على الرغم من إمكاناتها المادية الهائلة التي من شأنها أن تجلب إليها أعداداً غفيرة من الأفارقة السود الفقراء، طمعاً في ثروتهم على الأقل، وذلك إذا استثنينا ما قامت به حركة عُرفت باسم أدهوك، حاولت جلب بعض الأفارقة والأوروبيين إليها في بداية الستينيات من القرن العشرين، وهي محاولة لم تُعمّر طويلاً، إذ لم تستمر إلا عامين (١٩٦١ و١٩٦٢). وحسب تقديرات البرفسور ترمنغهام، لم يتجاوز عدد معتنقي هذا المذهب من الأفارقة السود خلال هذه الفترة الـ ١٥٠ نفراً في جميع أنحاء أوغندا، على سبيل المثال(١٦).

ومع ذلك، كانت الجماعة تدرب دعاة في باكستان والهند قبل قيامها بفتح مراكز تدريب في دار السلام وفي مناطق أخرى من شرق أفريقيا، لا لممارسة النشاط الدعوي خارج الجماعة كما ذكرنا، وإنما لتولي المناصب الدينية، ولإعطاء الإرشادات الدينية في المدارس الإسماعيلية. وكان الطلبة المتفوقون في مدارس الجماعة يحظون بعناية خاصة، كإرسالهم إلى الدراسة في ما وراء البحار(١٧).

وعلى المستوى الاقتصادي أو التمويلي للأنشطة المكلفة للجماعة، كإعطاء

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٦) John Spencer Trimingham, *Islam in East Africa*, Islam (New York: Books for Libraries, 1980), p. 108.

(١٧) Aminji, Ibid., pp. 150-151.

المنح الدراسية للمتفوقين في الدراسة والمكافآت القَيِّمَة للمتفوقين في العمل الخيري، تُعتبر الزكاة المصدر الرئيسي الأول للجماعة. وممّا هو جدير بالذكر في هذا الخصوص أن الزكاة تُعتبر الركن الأول بالنسبة إلى المذهب الإسماعيلي في شرق أفريقيا[١٨]، وذلك بخلاف ما هو معلوم لدى المسلمين السنّة في أنحاء العالم؛ إذ تُعتبر عندهم الشهادتان الركن الأول، وإقامة الصلاة الركن الثاني، . . . إلخ.

يبدو أن سبب جعل الزكاة الركن الأول عند الخوجيين من المذهب الإسماعيلي في شرق أفريقيا يرجع إلى أهميتها الاقتصادية على مستوى الرخاء الاجتماعي، بحيث يدفع كل إسماعيلي في شرق أفريقيا ثُمن دخله سنوياً أو شهرياً كزكاة، ليُصرف هذا المقدار على ما هو في مصلحة الجماعة في المنطقة[١٩].

وإلى جانب الزكاة، يعتمد الإسماعيليون الخوجا رسوم الاشتراك التي تُدفع عند الدخول في أندية الجماعة للأنشطة الرياضية كمصدر ثان للتمويل في المصاريف اليومية اللازمة لها، كما أن هناك هدايا مالية تُدفع إلى الإمام في بعض المناسبات الدينية أو التقليدية، كمناسبات الزواج ودفن الأموات والولادة. . . إلى غير ذلك من المناسبات العامة والخاصة. وعادة ما ترجع الهدايا المالية على المواطنين بالنفع عن طريق غير مباشر، باعتبار أن الإمام ينفق هذا المال على الأتباع المحتاجين إلى المساعدة، أو يودعه بيت مال الجماعة، فيُستثمر في تعاونيات اجتماعية تسعى إلى تحقيق مستلزمات العيش الكريم لأتباع المذهب. هذا وقد تحقق في النصف الثاني من القرن العشرين حلم أئمة هذا المذهب الذي كان يتمثّل في تحقيق الرفاهية الاجتماعية للجماعة على المستويات كافة، إذ بني لكل عائلة من هذه الجماعة بيت ملائم تتوافر فيه جميع المستلزمات الضرورية للبيوت الحديثة، وذلك في إثر تطبيق شعار الإمام المشهور «عائلة واحدة تحت سقف واحد»[٢٠].

وبالنظر إلى أننا أشرنا إلى مكانة الزكاة المتقدمة في هذا الفرع من المذهب الإسماعيلي، على خلاف المذاهب الإسلامية الأخرى، أشير إلى أن هناك

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

غرائب أخرى أدهشتني حين اطلعت عليها في أثناء متابعتي سلوك هذه الجماعة[٢١]، وتتعلق بأركان الإسلام؛ فعلى الرغم من أن هذه الجماعة تؤمن، ظاهرياً على الأقل، بأركان الإسلام الخمسة، فإنها تتميز بتأويلات باطنية للحج وللزكاة وكذلك الصلاة والصيام. ولقد أشرنا إلى ما يتعلّق بالزكاة. وأما ما يتعلّق بالصلاة، فإن هذه الجماعة لا تؤدي في اليوم الواحد سوى ثلاث صلوات فقط تعتبرها واجبة لديها، وهي صلاة المغرب، وتصلّى بعيد غروب الشمس مباشرة، وصلاة العشاء، وتؤدى في أي وقت بين غروب الشمس ومنتصف الليل، وصلاة الصبح، التي تقام من منتصف الليل حتى طلوع الشمس[٢٢].

ويبدو أن لأداء الصلوات الليلية فقط أسباباً اقتصادية، على غرار فريضة الزكاة التي جعلوها الركن الأول للإسلام. وتتمثّل هذه الأسباب في أن الإسماعيليين في شرق أفريقيا معروفون بكثرة عملهم اليومي، فلا يجدون وقتاً كافياً لأداء صلوات النهار، كصلاة العصر وصلاة الظهر، بسبب انشغالهم بالتجارة وبمختلف أنواع الكسب، على سبيل المثال.

وليس لهذه الجماعة مساجد بالمعنى المتعارف عليه بين أغلبية المسلمين في أنحاء العالم، وإنما هناك غرفة خاصة للصلوات في كل مركز للجماعة، توضع فيها صورة كبيرة لآخر أئمتهم، يتوجه إليها المصلون في أثناء أداء الصلوات. وكانت لغة الصلاة تتم باللهجة الجوجراتية[٢٣] الهندية حتى عام ١٩٥٦، قبل أن تصبح بالعربية بفضل الإمام الأخير، وذلك في سبيل بناء الجسور بين الإسماعيليين في شرق أفريقيا وأولئك المنتشرين في الشرق الأوسط. ولا تبدأ صلاة هذه الجماعة بالتكبير، وإنما بالبسملة والفاتحة ثم الشهادة بوحدانية الله، غير أن الركن الأهم في الصلاة هو التركيز على الإمام علي ابن أبي طالب (ﷺ) وعلى آخر أئمتهم في شرق أفريقيا، وتنتهي الصلاة بذكر جميع

(٢١) لست هنا لأناقش ما إذا كان هذا المذهب على خطأ أم على صواب، فهذا الأمر متروك لعلماء الكلام وإن يصعب حسمه، وإنما أعني بالدهشة أنه أمرٌ جديد بالنسبة إلي كمسلم سنّي. وحين راجعت كتب التاريخ، وجدت أن هذه الفرقة الشيعية تنتسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، الذي يقال إن أباه حول الإمامة منه إلى ابنه الآخر موسى الكاظم بسبب اتهام إسماعيل بشرب الخمر، غير أن ذلك لم يَحُلْ دون اتخاذ الإسماعيلية له إماماً لها، بدعوى أنه شرب الخمر لحكمة ما. لمزيد من التفاصيل انظر: حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام: السياسي ـ الديني ـ الثقافي ـ الاجتماعي**، ٤ ج (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩١)، ج ٢، ص ١٢٧ ـ ١٢٨، وج ٣، ص ٢٠١ ـ ٢٠٥.

(٢٢) Trimingham, *Islam in East Africa*, pp. 106-110.

(٢٣) اللهجة الجوجراتية هذه هي اللهجة التي يتكلّم بها أهل منطقة جوجرات في الهند.

أسماء أئمة الشيعة من علي ابن أبي طالب إلى آخر الأئمة عندهم(٢٤).

وفي ما يتعلق بفريضة الصيام، تخالف الإسماعيلية في شرق أفريقيا جمهور المسلمين أيضاً؛ إذ تعتبر يوم مقتل الإمام علي، وهو يوم الحادي والعشرين من شهر رمضان، اليوم الوحيد الذي يجب صيامه في شهر رمضان المبارك، كما يستحب عندهم أيضاً صيام يوم الجمعة إذا ما وافق نهاية شهر رمضان المعظم. وأقدس أيام شهر رمضان بالنسبة إليهم تبدأ من اليوم التاسع عشر وتنتهي في اليوم الثالث والعشرين، وهم يمارسون خلال هذه المدة طقوساً دينية خاصة، أهمها تلك التي يعبّرون فيها عن حزنهم لموت الإمام علي(٢٥).

وأخيراً، للإسماعيلية في شرق أفريقيا موقف خاص بشأن فريضة الحج أيضاً، وهو أنها لا تؤمن بالحج إلى مكة المكرمة، بحسب ما هو متعارف عليه بين الغالبية العظمى من المسلمين في أنحاء العالم، وإنما الحج عندها هو زيارة إمامهم في مناسبات خاصة لمن استطاع إليه سبيلا(٢٦).

ولهذه الجماعة احتفالات دينية أخرى، أهمها احتفالات عيد ميلاد أئمتهم الباقين على قيد الحياة، كما أن هناك احتفالات أعياد النوروز، وهي بداية السنة الفارسية الجديدة، والموافقة للحادي والعشرين من شهر آذار/مارس. وتُعتبر هذه الجماعة الأكثر تنظيماً في جميع مناسباتها، مقارنة بسائر الجماعات والمذاهب الأخرى في المنطقة(٢٧).

خلاصة القول، استطاعت هذه الجماعة أن تطور نظامها الخاص عن طريق الاقتباس من الغرب ما يصلح لحالها، كاعتمادها على ما يشبه النظام الأمريكي للمراقبة والتوازن، أو النظام البريطاني لاختيار المجالس المحلية، وهو ما من شأنه أن يحول دون سوء استخدام السلطة من قبل المسؤولين في مختلف الشؤون الاجتماعية والدينية للجماعة. وفي ما يتعلق بالجانب الديني، فليس من حق أحد أن يطعن في سلوك هذه الجماعة، باعتبار أن الله وحده يعرف الحق

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧، و Aminji, *The Aisan Communities, Islam in Africa*, p. 153.

(٢٥) Aminji, Ibid., p. 154.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) B. Dahya, «The Evil Eye in an Asian Community in East Africa,» East African Institute of Social Research Conference, Section C., Dar Essalam (January 1963), pp. 3 and 16, and Aga Khan, *Memoirs of the Aga Khan* (New York: Simon and Schuster, 1954), p. 190.

من الباطل، وقد قال لنا في كتابه العزيز ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[(٢٨)]، وهو ما يعني أن الحقيقة لا يملكها أحد، وأن أي طعن في معتقدات الآخرين لا يخرج عن كونه من سلوك المتطرفين الذين يحولون عالمنا اليوم إلى جحيم لا يطاق، كما يعلم الجميع.

إلى جانب هذه الجماعة، هناك في المنطقة جماعة أخرى، تنتمي إلى الفرقة نفسها، أي الإسماعيلية، وإلى العرق نفسه، أي الهنود والباكستانيين. وتسمّى هذه الجماعة «المستعلية» أو«البهرة»، وهي، على ما يبدو، مشتقة من كلمة هندية تعني مهنة التجارة، وهي المهنة الأهم بالنسبة إلى هذه الجماعة في شرق أفريقيا؛ إذ يمارس أغلب أتباعها في المنطقة حرفة التجارة، وهو ما يعني أن الجماعة تتمركز في المناطق الحضرية التي فيها الأسواق الكبرى وفي المدن الكبيرة. وتشبه هذه الجماعة جماعة الخوجا، من حيث هيكلها التنظيمي وبعض معتقداتها، كاعتبار الإمام الممثّل الشخصي على الأرض للمهدي المنتظر، وكإسناد القيادة الدينية والإدارية إلى الأشخاص أنفسهم[(٢٩)].

ويبدو أن وصول هذه الجماعة إلى المنطقة تزامن مع وصول الإسماعيليين الخوجا إليها، وإلى البقعة إياها من أرض شرق أفريقيا، أي زنجبار أيضاً. وبالنظر إلى أن الهيكلية التنظيمية لهذه الجماعة والأهداف المرجوة من اللُّحمة الاجتماعية لها لا تختلف كثيراً عن نظيرتها المذكورة، مع تباينات بسيطة في الألقاب، كلقب الداعي والعامل والملاّ والإمام عند هذه الجماعة أو تلك، فإننا نركز على الجوانب الدينية التي تفرق بين هاتين الجماعتين.

فعلى عكس الخوجيين، تضع هذه الجماعة ركن الزكاة بعد الشهادتين لا قبلها، مع أن الزكاة مصدر مالي أساسي لها لتمويل مشاريعها التنموية، على غرار الجماعة الأخرى. كما أنها تختلف عن هذه الجماعة في ما يتعلق بفريضة الصلاة. وذلك لأنه، على الرغم من أن هذه الجماعة تصلي ثلاث مرات فقط في اليوم - شأنها في ذلك شأن الجماعة الأخرى - فإنها لا تترك العصر ولا الظهر وإنما تجمع بينهما في وقت واحد، كما تجمع المغرب مع العشاء في وقت واحد، بينما تصلّي صلاة الصبح في وقتها، وهو ما يعني أن هذه الجماعة لا تصلي صلاة

---

(٢٨) القرآن الكريم، «سورة المؤمنون،» الآية ٥٣.

(٢٩) A. Fyzee, «Bohras,» in: *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003), vol. 1, p. 124, and Aminji, *The Aisan Communities, Islam in Africa*, p. 155.

الجمعة على الإطلاق. كما أن ليس لديها خطب لصلوات الأعياد، بل تصلّي، بدلاً من ذلك، ركعة إضافية عوضاً عن الخطبة في أيام الأعياد التي تعتبر من أهم الأيام المقدسة لديها، إلى جانب يوم إحياء ذكرى مأساة كربلاء(٣٠).

أما الجماعة الثالثة من الفِرَق الشيعية في شرق أفريقيا، فهي الشيعة الاثنا عشرية الأكثر شهرة بين الفِرَق الشيعية في يومنا هذا، باعتبار أن هذا المذهب سائد في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، على سبيل المثال. ولقد جاءت هذه الجماعة إلى شرق أفريقيا من الهند، مثلها في ذلك مثل الجماعات الشيعية الأخرى المذكورة، وهي ليست على القدر نفسه من التنظيم، مقارنةً بالجماعات الشيعية الأخرى في شرق أفريقيا، وهي تستقدم الملالي ومن يقومون بالشؤون الدينية لديها من إيران، وهو ما يعني أنها أقرب إلى النظام الإيراني في الشؤون التنظيمية منها إلى نظيراتها في المنطقة(٣١).

وعلى مستوى الطقوس الدينية، لا تختلف هذه الأخيرة عن تلك الموجودة في إيران تحت إشراف الملالي ومن يسمّون آيات الله العظمى هناك. ويُعتبر شهر محرّم شهر الاحتفالات الدينية لدى هذه الجماعة، كما في إيران والعراق، تعبيراً عن الحزن والأسى الشديدين لمقتل الحسين بن علي ابن أبي طالب (ﷺ) ورفاقه في هذا الشهر في وقعة كربلاء الشهيرة. وتبدأ الاحتفالات في غرة هذا الشهر برفع علم أسود على كل بيت اثني عشري ومسجد ومكان عبادة تابع للجماعة في جميع أنحاء شرق أفريقيا، بالإضافة إلى أن النساء يلبسن ملابس سوداء مدة عشرة أيام، حداداً على أرواح الشهيد الحسين بن علي ابن أبي طالب ورفاقه. كما أن تاريخ الأحداث التي أودت بحياة الحسين تُقرأ خلال هذه الفترة من المدينة المنورة إلى مدينة كربلاء في العراق. هذا ولا ننسى أن هذه الجماعة تؤمن بالحج إلى مكة المكرمة، خلافاً للجماعات الأخرى، غير أن أهم ما يميز الفرقة الاثني عشرية من الجماعة الشيعية الأخرى في منطقة شرق أفريقيا، أي الفرقة الإسماعيلية، هو ممارستها ما يسمّى نكاح المتعة، وإنْ على نطاق ضيق، فالإسماعيلية في المنطقة تعتبره بمثابة زنا(٣٢).

---

(٣٠) Aminji, Ibid., pp. 162-163.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٨؛ A. Fyzee, and U. M. Daudpota, «Notes on Mut'ab or Temporary Marriage in Islam,» *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 8 (1932), pp. 79-92, and «Heffening,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, pp. 774-776.

قبل أن نفرغ من سرد أخبار هذه الجماعات الشيعية، لا بد أن نشير إلى أن أغلبها وصل إلى هذه المنطقة مع الاستعمار الأوروبي، الذي استورد عدداً كبيراً من الهنود المسلمين والباكستانيين قصد استخدامهم في الشؤون العسكرية والإدارية، كما أن هناك عدداً آخر جاء بحكم ما بلغه من توافر الفرص للثراء في المنطقة، فلحق بالركب الأول.

وعلى العموم، فإن المذهب الذي لقي انتشاراً واسعاً في شرق أفريقيا هو المذهب السنّي الذي ينتسب إليه أغلبية المسلمين في جميع أنحاء شرق أفريقيا، سواء في المناطق الساحلية أو في المناطق الداخلية[٣٣]. وقد استقر هذا المذهب في المناطق الشمالية من ساحل شرق أفريقيا أولاً، ثم انتشر إلى الجنوب حتى ممباسا. وبتوسع نفوذ جماعة الإخوة السبعة على الشريط الساحلي في شرق أفريقيا، وصل هذا المذهب حتى إلى سوفالا في موزامبيق[٣٤]. ويرجع تفوق المذهب السنّي على بقية المذاهب في ساحل شرق أفريقيا على وجه الخصوص، إلى عدة عوامل، **أولها**: قِدَم المذهب في المنطقة وأسبقيته، **وثانيها** أن جماعة الإخوة السبعة التي جاءت به إلى المنطقة كانت أقوى جماعة استطاعت بسط سيطرتها على جميع المدن الساحلية، انطلاقاً من مقديشو التي كانت عاصمتها، وهذا يعني أن المذهب السنّي كان أول مذهب استطاع أن يصل إلى كل أجزاء ساحل شرق أفريقيا.

أما العامل **الثالث**، فهو أن ساحل شرق أفريقيا لم يعرف التعصب المذهبي الذي مزّق العالم الإسلامي عبر العصور، بل إن نظام الحكم في هذا الجزء من القارة الأفريقية لم يكن يهتم بالمذهبية، وذلك لأن المسلمين هناك كانوا ضحايا حروب ونزاعات مذهبية قبل قدومهم إلى الساحل، فاستوعبوا الدروس من ذلك. ويشير ترمنغهام إلى التسامح المذهبي الذي كان سائداً هناك بقوله: «وقد أبدت الإباضية تسامحاً كبيراً في شرق أفريقيا حتى مع المجموعات الشيعية، وكان يُسمح للاثني عشرية أن يقيموا منبراً أمامياً حيث ينتحبون فيه على موت شهدائهم»[٣٥]. وقد رأينا كيف شجع الإباضيون عبيدهم على اتّباع الشافعية، وهو ما مكّن المذهب السنّي من البقاء والانتشار على مر هذه العصور رغم عدم

---

(٣٣) Trimingham, *The Influence of Islam Upon Africa*, pp. 75-76.

(٣٤) Roland Oliver and Gervase Mathew, *History of East Africa*, 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1963), p. 102.

(٣٥) ترمنجهام، الإسلام في شرق أفريقيا، ص ١٥٤.

كونه مذهب النخبة الحاكمة في أي من السلطنات الإسلامية هناك.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك أخباراً غير مؤكدة تقول إن الشيرازيين الذين حكموا المنطقة ردحاً من الزمن كانوا سُنّة أيضاً لأن المذهب الشيعي السائد في إيران، وكانت هذه الجماعة قد قدمت منه إلى شرق أفريقيا، لم يصل إلى شيراز إلا بعد هجرة هؤلاء منها.

وينتشر المذهب السنّي أيضاً في السودان، بعد إذ قدم من مصر ومن الجزيرة العربية، وكذلك الشأن بالنسبة إلى إثيوبيا وإريتريا وبقية أنحاء شرق أفريقيا، بما فيها الصومال. ويبدو أن سر انتشار هذا المذهب على هذا النطاق الواسع في أرجاء شرق أفريقيا يعود إلى أن الغلبة كانت غالباً للمسلمين السنّة في الدول المتعاقبة في العالم الإسلامي منذ الدولة الأموية وحتى الدولة العثمانية التي اختفت عن الوجود في أوائل القرن العشرين.

وبخلاف الفِرَق الشيعية التي يتمتع أئمتها وزعماؤها الدينيون بسلطات دينية واجتماعية وأحياناً سياسية واسعة، لا يوجد عند الجماعات السنّية في شرق أفريقيا رموز دينية أو اجتماعية أو سياسية موحدة، باستثناء ما يتمتع به قادة الطرق الصوفية من نفوذ، وهو ما سنتطرّق إليه لاحقاً. غير أن هذا لا يعني أن ليس عند أهل السنّة البتة رجال دين محترمون، فهناك علماء يتمتعون بقدر كبير من التقدير في المنطقة.

ثمة ثلاثة أنواع مختلفة من العلماء السنّة في شرق أفريقيا، **الأول** يختص بالشؤون المتعلقة بحياة الناس اليومية، سواء الأعمال الدنيوية المختلفة أو بالعبادات، وهؤلاء هم علماء الشريعة أو الفقهاء ورجال القانون الإسلامي، وهم الذين يصدرون الفتاوى للمسلمين السنّة في شرق أفريقيا في مختلف الشؤون الاجتماعية والدينية. **والثاني** يخص المعلمين الذين يمارسون مهنة التدريس في مختلف المدارس الدينية ومراكز العلوم الإسلامية والجامعات، وكذلك المساجد والزوايا في بعض الأحيان. **والثالث** يخص أولئك الذين يهتمون بشؤون المساجد المتعلقة بالأذان والإقامة، وبإمامة الصلاة، إضافة إلى قراءة الخطب قبل صلاة الجمعة وبعد صلوات الأعياد. وقد يجمع عالم واحد بين هذه المهام في المجتمعات السنّية القليلة العدد أحياناً[٣٦].

---

(٣٦) H. A. R. Gibb and Bowen Harold, *Islamic Society and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1965), vol. 1 part 2, pp. 81-82.

ويبدو أن باب الانتماء إلى فئة العلماء كان مغلقاً في وجه عامة المسلمين في شرق أفريقيا، وبصفة خاصة أمام أولئك المتحدرين من الأصول المحلية؛ إذ كان من الصعوبة بمكان أن تجد عالماً واحداً ينتمي إلى هذه الفئة الاجتماعية من المواطنين، وذلك على الرغم من أن الشروط العامة للالتحاق بركب العلماء كانت تتمثّل في الالتحاق بإحدى المدارس الدينية المعترف بها محلياً أو دولياً، للحصول على إجازة في العلوم الشرعية بعد استكمال الدراسة بالنجاح، وهو ما يعني أن العقبة الوحيدة التي كانت تحول دون حصول المواطنين المحليين على لقب العالم، مهما تعلموا، هي أن اللقب كان يُمنح من قِبل العلماء المشهورين الذين كانوا ينتمون في غالبيتهم إلى الأصول اليمنية، وكانوا يبخلون بهذا اللقب على غيرهم.

وبالنظر إلى عدم تحديد عدد معيّن من الأعوام التي يُمضيها المتعلم في تلك المدارس الدينية، أو تحديد دروس معيّنة يستكملها ليصبح مُجازاً، فإن المرء يمكن أن يتتلمذ في عدة مدارس ليكتسب شهرة واسعة وسمعة طيبة لدى شريحة واسعة من العامة والخاصة. ولاكتساب مزيد من الشهرة، يسافر البعض إلى الخارج ليتعلم في المدارس الدينية المعروفة، كالأزهر الشريف وجامعة الزيتونة وغيرهما. هذا وقد أسست بعض المدارس الدينية العريقة ملحقات لها في المنطقة بحيث لا يُضطر المرء إلى السفر إلى الخارج لينال شهادة تخرّج من هذه المؤسسة التعليمية العريقة أو تلك في يومنا هذا[٣٧].

وأما العلوم التي يتلقاها الطلاب السنة، فيتقدمها القرآن والحديث وإتقان اللغة العربية. هذا وتجدر الإشارة إلى أن كل عالم سنّي في شرق أفريقيا مستقل عن الآخرين، بحيث يصدر كُلٌّ فتواه حسب مفهومه، وإن كان هناك بعض التنسيق في ما بينهم في بعض الأحيان، كما أن كل معلم ينتهج نهجه الخاص في التدريس، وكذلك يفعل كل إمام وخطيب في المنطقة[٣٨]، وهو ما يعني أن تَخَرُّجَ هذا وذاك من مدرسة واحدة وتتلمذهما على معلم واحد لا يقربان بين سلوكهما في شيء؛ إذ يرتع الكل في حقل شرق أفريقيا الواسع ليكتسب جمهوره بطريقته الخاصة، وهو ما يختلف تماماً عن الوحدة

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣٨) August H. Nimtz, Jr., *Islam and Politics in East African: The Sufi Order in Tanzania* (Twin Cities: University of Minnesota, 1980), p. 19.

الاجتماعية والدينية التي رأيناها عند الفِرَق الشيعية بفضل القيادة الموحدة عند كل فرقة.

ومن أبرز العلماء الذين تمتعوا بالسمعة الطيبة في أنحاء شرق أفريقيا نذكر الشيخ عبد الله بن محمد باكثير، الذي اشتهر بالتدريس وبتولّي القضاء في عدة أماكن، حين كانت المنطقة تحت سيطرة العمانيين انطلاقاً من زنجبار، قبل قدوم الاستعمار الأوروبي إليها. وبالإضافة إلى ممارسة هذا العالم مهنتي القضاء والتدريس، اشتهر أيضاً بالتأليف، إذ كانت له كتب دينية وشعرية عدة، كما كان مفتياً بارزاً يستشار في مختلف الشؤون الدينية والاجتماعية(٣٩).

وهناك شيخ آخر جدير بالذكر في هذا الصدد، وهو الشيخ محيي الدين القحطاني الذي اشتهر بإنشاء المساجد، وأشرف على بناء ما لا يحصى عدداً من المساجد في أنحاء شرق أفريقيا. هذا، وقد لاحظ بي. جي. مارتن (B. G. Martin)، في مقال له في مجلة **الدراسات التاريخية الأفريقية**، أن علماء السنّة، كأفراد، تمتعوا بنفوذ معنوي كبير في شرق أفريقيا منذ أوائل القرن التاسع عشر، وهو ما استغله العمانيون للسيطرة على المنطقة تماماً. ويقول مارتن في هذا الصدد: «بطريقة أو بأخرى، قامت عليها دولة بوسعيد العمانية في المنطقة على أكتاف العلماء ورجال الدين، وكان البوسعيديون يتحكمون في كل شيء من وراء هؤلاء الرجال عبر تطبيق الشريعة الإسلامية»(٤٠).

وعلى الرغم من أن العمانيين كانوا على المذهب الإباضي، فإنهم لم يصطدموا بالسنّة الذين كانوا يتمذهبون بالمذهب الشافعي ويشكلون السواد الأعظم من المسلمين في شرق أفريقيا، مع أن الغالبية العظمى من علماء الشافعية كانوا متحدرين من أصول يمنية حضرمية، وهو ما يعني أن تحالفاً غير معلن كان قائماً بين الفريقين العماني واليمني، وكان يقضي التحالف بأن يتمتع العمانيون بالنفوذ السياسي، ويتمتع الحضرميون بالنفوذ الديني، فلا يتدخل هذا الفريق في اختصاصات ذاك(٤١).

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤٠) Bradford G. Martin, «Notes on Some Members of the Learned Classes of Zanzibar and East Africa in the Nineteenth Century,» *African Historical Studies*, vol. 4, no. 3 (1971), pp. 526-527.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٣٠.

وحين جاء الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة، انتهى نفوذ العمانيين السياسي بينما تواصل نفوذ الحضرميين الديني، في الوقت الذي ظهر رجال دين بارزون غير حضرميين في عدة أماكن في شرق أفريقيا. وتُعتبر مدينة براوى الواقعة في جنوب الصومال أبرز المدن التي أنتجت عصبة من الشيوخ الكبار ذات الأصول المحلية، كالشيخ عبد العزيز الأموي. غير أن السلطات الاستعمارية عمدت أيضاً إلى تقليص النفوذ الديني لعلماء السنّة في طول شرق أفريقيا وعرضه في إثر إنشاء الحدود الاستعمارية القائمة إلى يومنا هذا. وقد تأثر القضاة، بصفة خاصة، بالسياسة الجديدة، إذ إن دوائر المستعمرين المحلية عمدت إلى تعيين قضاة محليين في كل بلد من بلدان شرق أفريقيا، بل عمدت أيضاً إلى تهميش هؤلاء القضاة لمصلحة نظرائهم العلمانيين الذين كانت لهم مكانتهم لدى السلطات الاستعمارية(٤٢).

ويبدو أن هذه السياسة أدت إلى نتائج عكسية لم يتوقعها المستعمرون الأوروبيون، وهي أن الزعماء الدينيين عمدوا إلى نقل مراكزهم إلى الأراضي الرئيسية الرحبة لكي لا يقتصر نفوذهم على الجزر الضيقة، وهو ما أدى إلى ظهور رجال دين كبار في المناطق غير الساحلية في شرق أفريقيا. ومن أبرز العلماء الذين شهد لهم حتى البريطانيون بالمعرفة، الشيخ علي حمدي البحري، الذي تولّى عملياً منصب القاضي في تنزانيا، على الرغم من أن الإدارة الاستعمارية لم تعيّنه رسمياً في هذا المنصب، وابنه الشيخ محمد بن علي، الذي ورثه في العلم وفي المكانة(٤٣).

هذا وتجدر الإشارة إلى أن سياسة الحد من نفوذ رجال الدين لم تؤثر كثيراً في المعلمين السنّة الذين واصلوا ممارسة أنشطتهم التدريسية في طول شرق أفريقيا وعرضه. ومن أبرز العلماء الذين برعوا في ميدان التعليم السيد أحمد بن سُمَيت والشيخ عبد الله بن محمد باكثير اللذان ينتميان إلى عائلات عريقة عملت في ميدان التعليم لوقت طويل، انطلاقاً من زنجبار. وعلى الرغم من أن السيد أحمد سميت كان يتمتع بقدر أكبر من الاحترام، مقارنةً بنظيره الشيخ عبد الله باكثير في بداية الأمر، فإن هذا الأخير استطاع أن يجعل من مدرسته مدرسة

(٤٢) James Norman Dalrymple Anderson, *Islamic Law in Africa* (London: Routledge, 1945), pp. 122-123.

(٤٣) Nimtz, Jr., *Islam and Politics in East African: The Sufi Order in Tanzania*, pp. 21-22.

حديثة تجمع بين ما هو حديث وما هو تقليدي، الأمر الذي جعلها في وقت لاحق المدرسة الأفضل بين المدارس الإسلامية في شرق أفريقيا(٤٤).

وعلى الرغم من أن الفضل في المحافظة على ما تركه هذان الشيخان من تراث علمي في شرق أفريقيا يرجع إلى جميع من تتلمذ عليهما، فإن السيد عمر بن أحمد خلف أباه سيد أحمد بن سميت، وكذا فعل أيضاً الشيخ أبو بكر ابن عبد الله، ابن الشيخ عبد الله باكثير، وكأن العلم أيضاً أصبح بالوراثة. هذا، ولم يتوقف تدفق الطلاب من أنحاء شرق أفريقيا على هاتين المدرستين بوفاة مؤسسيهما، ومن أبرز الطلاب الذين تخرجوا فيهما لاحقاً الشيخ عبد الله صالح الفارسي، الذي ذاع صيته أيام الاستعمار البريطاني في شرق أفريقيا، وكذلك السيد عمر عبد الله الذي تحصل في ما بعد على شهادة أستاذية في الفلسفة من جامعة أكسفورد العريقة في بريطانيا، وأصبح أول أكاديمي مسلم معترف به لدى السلطات الاستعمارية، إلى جانب كونه من كبار رجال الدين المتنفذين في المنطقة(٤٥).

وكان إلى جانب هاتين المدرستين مدارس أخرى تقدم خدمات تعليمية بديلة. ولقد برز الشيخ الأمين بن علي، المنتمي إلى المزروعيين في ممباسا، كمنافس لأبناء الشيخين المذكورين بسبب اكتسابه شهرة واسعة في مجال التدريس في ممباسا بِدَايَةً، إلى أن ذاع صيته في أنحاء المنطقة كلها، ولأنه، خاصة، ينتمي إلى عائلة مزروعية عريقة كانت في خدمة الإسلام على مدى العصور، بالإضافة إلى أنه أصبح أول عالِم ينشر كتبه الدينية باللغة السواحلية، كما تولّى منصب القاضي في كينيا بعد أبيه حتى أواخر القرن التاسع عشر(٤٦).

ومن العلماء الآخرين البارزين الشيخ حسن بن أمير الشيرازي، الذي جاب أرجاء شرق أفريقيا طولاً وعرضاً، انطلاقاً من مسقط رأسه في تنزانيا، ليدرس العلوم الدينية في أنحاء المنطقة قبل أن يستقر في دار السلام العاصمة، التي

---

(٤٤) Sayyid Omar Abdullah, «A Commentary on Muslim Education in East Africa,» paper presented at: East African High Commission, Proceedings of the Conference on Muslim Education, Held in Dar Essalaam on 20-22nd November 1958, p. 27.

(٤٥) Nimtz, Jr., Ibid., pp. 22-23.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

أسس فيها مدرسته الشهيرة «المدرسة الشيرازية». وكغيره من العلماء البارزين، ينتمي هذا الشيخ إلى عائلة دينية معروفة، كما كانت له مخطوطات وكتب دينية عدة[(٤٧)].

خلاصة القول، إن علماء السنّة في منطقة شرق أفريقيا جنوب الصومال تمتعوا بقدر كبير من التقدير، وإن لم يكن في أيديهم ما كان في أيدي نظرائهم الشيعة من نفوذ ديني واجتماعي وسياسي كبير. وكانت الغالبية العظمى من العلماء تنتمي إلى أصول عربية، إما حضرمية، وهم الأغلبية، وإما عمانية وبنسبة مئوية أقل. كما أن نسبة ضئيلة من هؤلاء العلماء كانت تتحدر من أصول شيرازية على الأغلب. ويبدو أن احتكار العرب المناصب الدينية التي تتطلب التعليم، كالقضاء والتدريس وإمامة الصلاة وإلقاء الخطب أيام الجمعة والأعياد، دفع برجال الدين المحليين إلى الاهتمام بالجانب الروحي الذي لا يتطلب إلا الورع والتقوى، فأصبح التصوف حكراً عليهم، وهو ما سنتعرض له بالبحث لاحقاً.

وأما أشهر زعماء السنّة الذين تمتعوا بنفوذ سياسي قوي في شرق أفريقيا، إلى جانب نفوذهم الديني المعنوي الكبير، فهما الشيخ محمد أحمد ابن عبد الله، المعروف بالمهدي في السودان، والشيخ محمد عبد الله حسن الذي لقّبه البريطانيون بـ «المُلاّ المجنون». وبالنظر إلى أهمية هذين الشيخين بالنسبة إلى تاريخ العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في شرق أفريقيا، وبخاصة الشق التاريخي المتعلق بمقاومة الاستعمار الأوروبي والتوسع الإثيوبي على حساب الشعوب المسلمة في المنطقة، فإننا سنتطرق إلى الدور الذي قام به هذان الشيخان في المنطقة في فصولنا اللاحقة، غير أننا سنعطي هنا لمحة تاريخية عن سيرة الرجلين غير المتعلقة بدورهما في الصراع المذكور، بدءاً بمهدي السودان.

ولد الشيخ محمد أحمد المعروف بالمهدي في ١٢ آب/أغسطس ١٨٤٤ في مدينة دنقلة الحالية، لأب يدعى عبد الله فحل، أو فهل، بن عبد الوالي. وكان ثالث ولد من أولاد أبيه الأربعة، وكان أبوه تاجراً ناجحاً في بناء السفن بحيث كان يلبّي حاجات الصيادين المحليين، وكذلك حاجات التجار المتنقلين

---

(٤٧) المصدر نفسه.

عبر نهر النيل شمالاً وجنوباً(٤٨). وبسبب حصول الأب على عقد لبناء السفن الحربية لحساب الإدارة العثمانية ـ المصرية المشتركة للسودان، وكانت قد توسعت نحو الجنوب حتى مناطق بحر الغزال، قرر الانتقال بعائلته إلى المناطق القريبة من مدينة الخرطوم العاصمة، إلا أنه مات قبل وصوله بالعائلة إلى وجهتها الأخيرة، فتحمّل مسؤولية العائلة الأخ الأكبر لمحمد أحمد، واستطاع أن يستمر في مسار أبيه في بناء السفن بفضل ما تعلم منه، بحيث أكمل العقد الذي وقّعه أبوه مع العثمانيين والمصريين. ويبدو أن الحدث المأساوي، أي وفاة سيد العائلة، ترك أثراً عميقاً في الطفل محمد أحمد البالغ من العمر خمس سنوات فقط، بحيث بدأت تظهر من سلوكه علامات النضج المبكر، وذلك من خلال نزوعه إلى الخلوة والتفرغ لنفسه، وهما من الأعراض التي تعكس مدى الصدمة التي تعرض لها الطفل في ذلك الوقت المبكر من حياته، الأمر الذي أذهب منه البراءة المعروفة عند الأطفال في سنّه(٤٩).

وبحسب ما يزعم أتباع هذا الرجل، فإن طفولته كانت تشبه طفولة النبي (ﷺ) من حيث اليتم ومن حيث النضج المبكر وغيرهما. ولا غرابة في ذلك؛ إذ إنهم حتى يرجعون نسبه إلى نسب الرسول عبر ابنته فاطمة كما يلي: محمد أحمد بن عبد الله بن فحل/فهل (وهناك رواية أخرى تقول بن فضل) بن عبد الوالي بن عبد الله بن محمد بن حاج شريف بن علي بن أحمد بن علي بن حسب النبي بن صبر بن باصر بن عبد الكريم بن حسين بن عون الله بن نجم الدين بن عثمان بن موسى ابن أبي العباس بن يونس بن عثمان بن يعقوب بن عبد القادر بن الحسن العسكري بن علوان بن عبد الباقي بن صخر بن يعقوب ابن الحسن السبط بن الإمام علي ابن أبي طالب(٥٠). ويبدو أن الهدف من وراء اصطناع النسب إلى الرسول الكريم هو إضفاء قدر كبير من المصداقية، كقائد ديني يستمد شرعيته من كونه الوارث الديني والدنيوي للرسول من خلال هذه السلسلة، بغضّ النظر عن صحتها أو عدم صحتها.

---

(٤٨) Peter M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898* (Oxford: Clarendon Press, 1970), p. 45, and Nicoll Fergus, *The Mahdi of Sudan and the Death of General Gordon* (London: Great Britain, 2004), pp. 14-18.

(٤٩) Hill Richard, «Rulers of the Sudan: 1800-1885,» *Sudan Notes and Records*, vol. 32 (1951), p. 89, and Fergus, Ibid., pp. 21-22.

(٥٠) Fergus, Ibid., p. 16, and Haim Shaked, *The life of the Sudanese Mahdi* (New Jersey: Transaction Publishers, 1978), p. 56.

وأما من حيث الدراسة، فلقد عُرف عن الولد محمد أحمد اهتمامه الشديد بالدراسة منذ أن كان في السادسة من عمره، إذ التحق بمدرسة شرف الدين أبو الصديق منذ عام ١٨٥٠. وتُعتبر الفترة الممتدة بين عامي ١٨٦١ و١٨٦٨ مرحلة حاسمة في حياة هذا الرجل بحيث استطاع أن يستكشف خلال هذه الفترة مختلف أنواع العلوم الإسلامية، من فقه وتوحيد وتفسير وحديث وفلسفة إسلامية أو علم الكلام. وقد تأثر الرجل خلال هذه الفترة بالأفكار الثورية لابن تيمية الذي عاش في مدينة بغداد إبان الاحتلال المغولي في القرن الثالث عشر، وكأن هناك وجه شبه بينها وبين مدينة الخرطوم التي كانت هي الأخرى تحت الحكم العثماني ـ المصري المشترك أيام المهدي، بحسب مفهومه. وربما كان هذا التشابه بين مدينتي الرجلين السبب وراء تأثر المهدي بابن تيمية هذا[٥١].

غير أن هناك مفارقة عجيبة في هذا السياق، وهي أن محمد أحمد المهدي لم يتأثر فقط بابن تيمية، الذي يُعتبر من أبرز أتباع الإمام أحمد بن حنبل (٧٨٠ ـ ٨٥٥) صاحب المذهب الحنبلي المعروف ببُعده عن الصوفية والتصوف، وإنما تأثر أيضاً بمناقض هذا المفكر، وهو محيي الدين بن عربي، الفيلسوف والشاعر الكبير الذي يُعتبر الأب الروحي للجماعات الصوفية، بغضّ النظر عن انتماءاتها العضوية، وصاحب أكثر من ٣٥٠ منشوراً مليئة بالأشعار والأذكار التكميلية للعبادات، بحسب أتباعه[٥٢]. ويبدو أن تأثُر المهدي بهذا الأخير كان مقصوراً على الجانب الروحي، بينما استند في أفكاره الثورية إلى الإمام ابن تيمية.

وتأثر محمد أحمد المهدي كذلك بالشيخ أحمد بن إدريس الفاسي، الأب الروحي لعدد من الطرق الصوفية المنتشرة في شرق أفريقيا إلى يومنا هذا. كما تأثر بأحد أتباع الفاسي، وهو الشيخ محمد علي السنوسي، مؤسس الطريقة السنوسية، غير أنه التحق شخصياً بالطريقة السمانية تحت إشراف الشيخ محمد الشريف نور الدائم، وتتلمذ طوال سبعة أعوام على عدة شيوخ أهمهم الشيخ الأمين السويلي، والشيخ محمد الدكير عبد الله خوجلي، حتى أصبح هو نفسه رمزاً من رموز هذه الطريقة في السودان[٥٣].

---

(٥١) محمد إبراهيم أبو سليم، الحركات الفكرية في المهدية (الخرطوم: دار الجيل، ١٩٧٠)، ص ٦٣، و Fergus, Ibid., p. 32.

(٥٢) Fergus, Ibid., p. 33.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٧، و Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, p. 45.

هكذا، حين اكتملت لمحمد أحمد المهدي المقومات اللازمة للانتساب إلى طبقة الشيوخ، خاض معركته ضد المحتلين من وراء أسطورة كونه المهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلاً وإنصافاً، وسنتطرّق إلى صراعه ضد المحتلين، وخاصة ضد البريطانيين المسيحيين، في فصولنا اللاحقة.

وأما محمد بن عبد الله حسن، فهو متحدر من قبيلة أوغادين المنتشرة في الجزء الصومالي الذي احتلته إثيوبيا بعد أن تسلّمته من بريطانيا مكافأة لها كدولة مسيحية في المنطقة. وأمه تمرو سعيد مغن من عشيرة طلبهانتي القاطنة في الشمال الشرقي للصومال. وقد ولد الرجل في بوهودلى (Buuhoodle) الواقعة قرب الحدود الإثيوبية ـ الصومالية الحالية، وذلك بين عامي ١٨٥٦ و١٨٦٤(٥٤)، بحسب أوجامع علي عيسى وطغلس جرداين، أبرز المتخصصين بتاريخ هذا الرجل، علماً بأن هناك جدلاً كبيراً حول تاريخ ميلاد هذا الزعيم الصومالي، باعتبار أنه لم يكن لدى الصوماليين الرحّل عادة تدوين التاريخ، كما أنهم كانوا يعتمدون على الأشهر القمرية التي كان يصعب ضبطها بالنسبة إليهم.

بصرف النظر عن الجدل حول تاريخ ميلاد هذا الرجل، فإنه كان أكبر أولاد أبيه الذين كان يُقدَّر عددهم بما بين عشرة وثلاثين(٥٥). وقد تعلم القرآن والمواد التي كانت تُدرّس في المدارس الخلاوية، كالقصائد وعلم النحو والصرف، وهو في عقده الأول من حياته، ثم تتلمذ على أبيه الشيخ عبد الله حسن ليأخذ منه ما كان يتوافر لديه من مبادئ الحديث والشريعة الإسلامية(٥٦).

وحين لم يبق هناك ما يحصّله من علم عند أبيه، سافر إلى خارج محيطه ليواصل مسيرته التعليمية، فالتحق أولاً بإحدى الطرق الصوفية المنتشرة في الصومال، كالطريقة القادرية والطريقة الأحمدية(٥٧)، وكان ذلك بمثابة بداية أسفاره طلباً للعلم أينما وجِد، متنقلاً منذ ذلك الحين بين مراكز العلم في طول شرق أفريقيا وعرضه لأكثر من عقد كامل، إلى أن بلغ الثلاثين أو نحو ذلك،

---

(٥٤) Douglas James Jardine, *The Mad Mullah of Somaliland* (London: H. Jenkins, 1923), pp. 48-94, and Jaamac Cumar Ciise, *Iyo Sayid Maxamed Cabdulle Xasan, (1895-1921), Wasaaradda Hiddaha Iyo Tacliinta Sare*, edited by Akadeemiyaha Dhaqanka (Mogadishu: [n. pb.], 1976), p. 4.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦، و I. M. Lewis, *The Modern History of Somaliland* (New York: Ohio University Press, 1965), p. 65.

(٥٧) الأحمد هنا لا تعني تلك الفرقة المنشقّة عن البهائية.

ليقرر السفر إلى خارج المنطقة، وبالتحديد إلى مكة المكرمة كي يحج إلى بيت الله الحرام ويحصل على اللقب الشرفي «الحاج»، فضلاً عن لقب «الشيخ» في شرق أفريقيا، اعترافاً له بثقافته الدينية(٥٨). غير أن الرجل، التقى في أثناء إقامته بمكة المكرمة رجل دين يدعى الشيخ محمد صالح، وهو مؤسس الطريقة الصالحية والمتأثر، كما يُعتقد، بالأفكار الثورية الوهابية التي عُرفت بمناوأتها للاستعمار الأوروبي(٥٩). وقد انعكس ذلك على موقف محمد عبد الله حسن من الاستعمار الأوروبي في الصومال، إذ دفعه إلى مقاومة الاستعمار بعد العودة إلى بلاده، وهو ما سنتطرّق إليه في فصولنا اللاحقة.

وإذا ما أخذنا في عين الاعتبار تقديرات أوجامع عمر عيسى، تبلغ مدة إقامة الشيخ محمد في الجزيرة العربية أربعة أعوام (١٨٨٦ ـ ١٨٩٠)، وهي فترة كافية للتخرّج في مدرسة الشيخ محمد صالح الصوفية، والحصول على الثقة المطلوبة لتعيينه خليفة أو ممثلاً شخصياً لزعيم الطريقة الصالحية في الصومال، وهو ما ناله بامتياز، إذ حمل على عاتقة مهمة نشر هذه الطريقة في الصومال، بحيث أسس أول مراكز طريقته في مدينة بربرة فور وصوله إلى شمال الصومال. وقد استقر هناك فترة من الزمن (١٨٩٥ ـ ١٨٩٨) قبل أن يهجر المدينة الساحلية الى المناطق الداخلية في الصومال، ليشرع في مقاومة الاستعمار الأوروبي والاحتلال الإثيوبي(٦٠).

هكذا، يُعتبر هذان الزعيمان أبرز زعماء السنّة الذين تمتعوا بنفوذ ديني واجتماعي وسياسي كبير في شرق أفريقيا. وقد قادا ثورتي التحرر في كلٍّ من السودان والصومال، وهو ما يعني أنهما استخدما نفوذيهما القوي لأغراض وطنية تعود بالنفع على جميع المواطنين في تلك البلدان، بغضّ النظر عن انتماءاتهم المذهبية والدينية، وذلك بخلاف زعماء الجماعات الشيعية المذكورة الذين كان لا يهمهم سوى مصالح أتباعهم الضيقة.

هكذا تعايشت المذاهب الإسلامية في شرق أفريقيا جنباً إلى جنب، بعيداً

---

(٥٨) Abdi Sheik-Abdi, *Divine Madness Mohammed Abdulle Hassan, 1856-1920* (New Jersey: Zed Books Ltd., 1992), p. 47.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) Ciise, *Iyo Sayid Maxamed Cabdulle Xasan, (1895-1921), Wasaaradda Hiddaha Iyo Tacliinta Sare*, pp. 6-13, and Lewis, Ibid., p. 66.

عن القمع والاضطهاد اللذين سادا أنحاء أخرى من العالم الإسلامي آنذاك.

ثانياً: الطرق الصوفية

بخلاف المذاهب الإسلامية التي وصلت إلى شرق أفريقيا في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي، جاءت الطرق الصوفية إلى المنطقة متأخرة بعض الشيء، حسب ما يرجحه د. حسن أحمد محمود[٦١]، والبروفسور سبنسر ترمنغهام الذي يقول إن الشيخ شريف أبو بكر بن عبد الله العيدروسي، المتوفى عام ١٥٠٣، هو أول من أدخل إلى المنطقة الطريقة القادرية أو الجيلانية، أقدم الطرق الصوفية الموجودة في شرق أفريقيا[٦٢].

وأبرز الطرق الصوفية المنتشرة في شرق أفريقيا، إلى جانب القادرية بطبيعة الحال، هي: السنوسية، المرغنية، الرشيدية، الأحمدية، الشاذلية، المجدوبية، السمانية، الإسماعيلية، التيجانية.

١ ـ الطرق الصوفية في الحبشة والسودان

فلنبدأ إذاً بالطريقة القادرية التي أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (١٠٧٧ ـ ١١٦٦) في بغداد، لتصل إلى المنطقة في أواخر القرن الخامس عشر أو أوائل القرن السادس عشر، وهو ما يعني أنها أول الطرق الصوفية التي عرفتها المنطقة على الإطلاق. وتُعتبر مدينة هرر أقوى وأقدم مراكز القادرية في المنطقة، كما أن هناك مراكز أخرى ذات أهمية كبرى في إريتريا والسودان وفي أنحاء الحبشة كلها. وبالنسبة إلى الصومال وما يليها من المناطق الجنوبية، فحدّث ولا حرج. وكما سبق أن أشرنا، يُعتقد أن الشيخ شريف أبو بكر بن عبد الله العيدروسي المعروف بالقطب الرباني هو أول من أوصل هذه الطريقة إلى مدينة هرر التي منها انطلقت إلى المناطق المجاورة أولاً، لتنتشر في ما بعد إلى أبعد المرتفعات الإثيوبية، في إثر قيام أمير هرر عبد الشكور (حكم بين عامي ١٧٨٣و١٧٩٤) باتخاذها طريقة رسمية لدولته.

---

(٦١) حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٦)، ص ٤٢٨.

(٦٢) John Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia* (Oxford: Oxford University Press, 1952), p. 234.

وقد بنى هذا الأخير مركزاً للطريقة قرب منابع نهر هواش، الذي يمتد ١٢٠٠ كم في عمق الأراضي الإثيوبية، مروراً بمنطنقة شوى (Shoa) حيث العاصمة الإثيوبية أديس أبابا، وانتهاء إلى أوسا (Awasa) في الأعماق إلى الجنوب من أديس أبابا. ويذكر ترمنغهام أن الطريقة القادرية انتشرت في إثيوبيا، وبخاصة في المناطق الجنوبية الغربية والوسطى بفضل شيخ صومالي لم يذكر اسمه(٦٣)، وقد يكون الشيخ حسين الذي يُزار ضريحه في مرتفعات جوبا في جنوب أديس أبابا، بحسب البروفسور آي. م. لويس (I. M. Lewis)، الذي يخبرنا أيضاً أن الرجل ليس مقدساً بالنسبة إلى المسلمين الإثيوبيين فحسب، وإنما بالنسبة إلى المسلمين الصوماليين والكينيين أيضاً، إذ يحج إليه الناس من أنحاء هذه البلدان الثلاثة في أثناء الاحتفالات السنوية في السابع من شباط/فبراير من كل عام(٦٤).

وعلى العموم، تنتشر هذه الطريقة في طول إثيوبيا وإريتريا وعرضهما بحيث تعتنقها الشعوب الحبشية المختلفة؛ ففي مصوع وأسمرا وجميع المدن والأرياف الإريترية، نجد زوايا للطريقة في كل مكان، وكذلك الشأن بالنسبة إلى المدن الإثيوبية وأريافها. غير أن القبائل الساحلية في إريتريا هي الأكثر تأثراً بهذه الطريقة، تليها الشعوب الأورمية في إثيوبيا، فالتيغري ثم قومية أمهرة التي منها يتحدر الرئيس الإثيوبي السابق منغستو هيلي مريم. ومن أبرز الشيوخ المعروفين، الذين يرجع إليهم الفضل في انتشار هذه الطريقة في الشعوب الإثيوبية والإريترية، الشيخ محمد الآني والشيخ محمد الداني اللذان نشرا الطريقة في التيغري والأمهرة وفي بعض القبائل الأورمية، والشيخ الإمام والشيخ المصباح اللذان عملا على نشر الطريقة في الأوساط القبلية الأورمية، أكبر القوميات الإثيوبية، كما سبق أن أشرنا(٦٥).

وفي ما يتعلق بالصومال، انتشرت الطريقة بصورة مبكرة في مناطقها الشمالية التي كان إشعاع مدينة هرر الديني يصل إليها، وكذلك المناطق الساحلية، بينما لم تعرفها المناطق الداخلية للصومال حتى أوائل القرن التاسع عشر، وبالتحديد عام ١٨١٩، في إثر توغل الشيخ إبراهيم حسن حبرو إلى

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ٢٣٩.

(٦٤) I. M. Lewis, *Saints and Somalis: Popular Islam in a Clan-based Society* (London: Red Sea Press, 1998), pp. 102-103.

(٦٥) Trimingham, Ibid., pp. 240-241.

المناطق الداخلية في الصومال، وتأسيسه مركزاً للطريقة في منطقة باطيري قرب بيدوة التي كانت مركزاً للحكومة الصومالية الانتقالية الحالية قبل التدخل الإثيوبي في الصومال عام ٢٠٠٦. وقد عرفت الطريقة نجاحاً كبيراً في الصومال، غير أن هناك أحداثاً مأساوية كانت قد صاحبت انتشارها في البلاد، وهي أن الشيخ إبراهيم جبروا أمر أتباعه بسحق من يخالفه في الرأي، وهو ما أدى إلى تدمير مدن بأكملها بسبب رفض سكانها الإذعان لرؤيته الدينية. وتُعتبر مدينة براوة أبرز المدن التي تضررت من هذه الطريقة؛ إذ إنها تعرضت لتدمير شامل أحدثه أتباع هذا الشيخ(٦٦).

وقد أدى العنف الذي مارسه أتباع الطريقة على المدن والقرى المخالفة لهم إلى عنف مضاد، أسفر في النهاية عن القضاء على مدينة باطيرى، مركز الطريقة، نهائياً. ويبدو أن الغزاة الذين قضوا على هذه المدينة، وهم قبائل التني التي تقطن مدينة براوى وما جاورها، قد اعتنقوا هم أنفسهم الطريقة، إذ إن أبرز علمائها المعروفين في الصومال، كالشيخ أويس بن محمد البراوي، يتحدرون من المدينة التي أمر الشيخ إبراهيم جبروا يوماً ما بتدميرها. وقد قُتل الشيخ أويس عام ١٩٠٩ على يد الشيخ محمد عبد الله حسن، المعروف بمهدي الصومال، وكأن العنف لا يولد إلا عنفاً، وهو ما يعني أن سلوك الطريقة العنيف أدى إلى صدامات كثيرة راح حتى الزعماء الدينيون، كالشيخ أويس هذا، ضحية لها. ويُزار ضريح هذا الرجل في مدينة بيولي (Biyooley) القريبة من تيبغلو (Tayeeglow) المجاورة لبيدوة(٦٧). وهناك شيخ آخر ذو أهمية قصوى في ما يتعلق بانتشار القادرية في المدن والقرى والأرياف الصومالية على حد سواء، وهو الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله الشاشي (١٩١٣) المعروف بشيخ صوفي. وكان هذا الشيخ يركز على التدريس بدل الدعوة إلى الطريقة، شأنه في ذلك شأن الشيخ عبد الله بن يوسف القلانقلي الذي كتب عدداً كبيراً من الكتب القادرية(٦٨).

ويبدو أن لتسمية بعض المدارس الصومالية باسم هذا الرجل علاقة بما عُرف عنه من اهتمام بمجال التعليم. هذا وتجدر الإشارة إلى أن الفضل في

---

(٦٦) المصدر نفسه.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٦٨) المصدر نفسه.

انتشار هذه الطريقة في كل من كينيا وتنزانيا وأوغندا، أي في ما يُعرف بشرق أفريقيا البريطانية، يرجع أيضاً إلى الزعماء الصوماليين، كما سنتطرّق إليه بالتفصيل.

وأما السودان، فيرجع فضل انتشار الطريقة القادرية فيه، في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر، إلى تاجر رق ثري يدعى داود بن عبد الجليل محمد، استقر في السودان سبعة أعوام، أيام حكم عبد القادر المعروف باسم الشيخ عجيب، والمتحدر من سلالة فونج المعروفة (توفي ١٦٠٤)[٦٩]. وعلى الرغم من قصر المدة التي أمضاها داود في السودان، فقد استطاع أن يترك وراءه مدرسة عظيمة، في إثر تلقينه مبادئ الطريقة لعدد من الشيوخ المحليين، وهو ما ضمن استمرارية المبادئ التي جاء بها إلى السودان حتى يومنا هذا. وهناك حكاية متداولة تروي لنا قصة تحول الشيوخ الأوائل إلى هذه الطريقة على يد داود هذا؛ فقد أمر في أحد الأيام عدداً من الناس بأن يجتمعوا إليه ويتطهروا ويتوضأوا استعداداً للتلقين، وأخبرهم أيضاً أنهم سيُذبحون بعد التلقين ليلتحقوا بالرفيق الأعلى، وقد تطهّروا من ذنوبهم. غير أن الناس رفضوا منه هذا العرض، ما عدا شاب واحد، يدعى الشيخ محمد ود عبد الصديق الحميم، توضأ وصلّى ركعتين ثم سلّم نفسه إلى داود ليلتحق به إلى غرفةٍ أعدّها لغرض التلقين. وفي هذه الغرفة لقن داود الشاب مبادئ الطريقة، ثم ذبح خروفاً كان قد خبأه هناك. فلما شاهد الناس ما سال من الدم إلى خارج الغرفة توهموا أن الشاب قد ذُبح بالفعل، ومع ذلك تجرأ رجل آخر طاعن في السن يدعى الشيخ بان النقى، توضأ هو الآخر وصلّى ركعتين قبل أن يُسَاقَ إلى الغرفة. وفيها حصل للعجوز ما حصل للشاب، فتكرر بالتالي المشهد الذي شهده الناس، فتخيل الناس ما تخيلوه مع الشاب سابقاً، إلا أن داود أخرج الرجلين من الغرفة سالمين[٧٠]، وكأنه أحياهما بعد أن أماتهما، فكان ذلك بمثابة معجزة للمشاهدين، وهو ما أكسبه قدسية لديهم باعتباره صانع معجزات، فسهلت بذلك مهمة تحويلهم إلى طريقته هذه.

هكذا، يُعتبر هذان الشيخان، أي محمد ود عبد الصديق وبان النقى، من

(٦٩) Peter M. Holt, Trans., *The Sudan of the Three Niles: The Funj Chronicle, 910-1288/1504-1871*, Islamic History and Civilization (Boston, MA: Brill Academic Publishers, 1999), p. 8.

(٧٠) John Spencer Trimingham, *Islam in the Sudan* (London: Franck Cass, 1949), p. 219.

أوائل أتباع الطريقة القادرية في السودان. ومن أبرز العلماء الآخرين الذين اعتنقوها الشيخ إدريس بن أرباب الذي يُعَدُّ من أقدس رجال الدين في السودان، إذ يقال إنه أخذ الشعلة من عالم جزائري يدعى الشيخ عبد الكافي قبل أن يسلّمها إلى ابنه الشيخ بدوي بن الشيخ إدريس (توفي ١٧٠٦) الذي تركها بدوره لصالح بن بان النقى المعروف بادعائه أن الوحي ينزل عليه كالأنبياء والرسل على سبيل المثال(٧١).

يعني هذا كله أن الطريقة القادرية انتشرت في أنحاء السودان بفضل مثل هؤلاء المشائخ وعائلاتهم الدينية. هذا وتجدر الإشارة إلى أن بعضاً من ذرية هؤلاء الشيوخ خالفوا أجدادهم بسبب تبنّيهم الطرق الصوفية الجديدة التي عرفتها المنطقة في وقت لاحق، كالمرغنية التي انضم إليها أخلاف الشيخ إدريس بن أرباب(٧٢).

وخلاصة القول إن القادرية لم تترسخ في السودان فحسب، وإنما في أنحاء شرق أفريقيا كلها أيضاً، وقبل أية طريقة صوفية أخرى. وما إن جاء القرن التاسع عشر حتى دخلت إلى المنطقة طرق عدة أخرى استوحت أفكارها من سيد أحمد بن إدريس الفاسي (توفي ١٨٥٣) الذي اشتهر في مكة المكرمة باعتباره المعلم الذي تتلمذ عليه كبار زعماء الطرق الصوفية في أفريقيا. ومن أهم طلبة العلم البارزين الذين تخرجوا عليه، نذكر الشيخ محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩)، مؤسس الطريقة السنوسية، التي تكاد تكون معدومة عن شرق أفريقيا باستثناء السودان؛ إذ إن لها أتباعاً قليلين في المناطق القريبة من الحدود الليبية ـ السودانية ـ التشادية فقط، مع العلم بأن مؤسس هذه الطريقة، وهو جزائري، اتخذ منطقة برقة، التي فيها مدينة بنغازي، مقراً له(٧٣).

وهناك كذلك السيد محمد عثمان المرغني (١٧٩٣ ـ ١٨٥٣)، الذي أوفده الشيخ أحمد بن إدريس الفاسي شخصياً إلى السودان، وبالتحديد إلى قبائل بني عامر المنتشرة في السودان وإريتريا. وقد أسس هذا الرجل طريقته المعروفة

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٧٣) Trimingham, *Islam in Ethiopia*, p. 234.

بالمرغنية أو الخاتمية، بعد وفاة شيخه أحمد بن إدريس الفاسي(٧٤)، فانتشرت هذه الطريقة في كلٍّ من السودان وإريتريا بفضل ابنه الحسن محمد عثمان المرغني، الذي أرسله في بداية الأمر إلى مدينة سواكن، التي حقق فيها نجاحاً كبيراً قبل أن يتمركز في مدينة كسلا في عمق قبائل البجا، ليضرب عصفورين بحجر واحد من خلال نشره الطريقة في السودان وإريتريا في آن واحد، باعتبار وقوع هذه المدينة على الحدود الإريترية ـ السودانية، وهو ما سهّل له عملية التوغل في كلا البلدين. وقد توفي هذا الرجل في عام ١٨٦٩، وهو يتمتع بمنزلة دينية رفيعة لدى قبائل البجا في كلٍّ من السودان وإريتريا(٧٥).

وفي يومنا هذا تسود هذه الطريقة شرق السودان وغرب إريتريا، وبخاصة بين قبائل بني عامر وحباب (Habab) وأد تكليس (Ad Takles) وآد تمريم (Ad Tamaryam) وأساأرتا (Asaorta)، وذلك على الرغم ممّا لحق بها من تشكيك في قيمها الدينية خلال ثورة المهديين بسبب وقوف زعماء هذه الطريقة إلى جانب المحتلين، بحسب المؤرخين. وتُعتبر مدينة كرين (Keren) في إريتريا المركز الرئيسي الثاني لهذه الجماعة، باعتبار أنها كانت مقراً للشيخ السجادة سيد جعفر بن بكر بن جعفر. هذا، وقد وصلت الطريقة أيضاً إلى محافظة مصوع الساحلية في إريتريا، وذلك بفضل السيد هاشم المرغني الذي وصل إلى المنطقة في عام ١٨٦٠، وتوفي فيها في عام ١٨٩٩. وهناك تقام حول قبره احتفالات دينية سنوية. وقبيل وفاته، ترك لابنته شريفة علوية، التي كانت تعيش في مدينة كرين، مهمة مواصلة الدعوة في مصوع وما جاورها، كما تولت ابنته الأخرى شريفة مريم مهمة ترسيخ الطريقة في المرتفعات المطلة على البحر الأحمر(٧٦).

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هذه الطريقة توغلت أيضاً في أواخر القرن التاسع عشر إلى العمق الإثيوبي، وبخاصة إلى المناطق الجنوبية الغربية، وحتى منطقة جيما التي كانت الطريقة القادرية قد تمركزت فيها لأكثر من قرن مضى. ويُعتقد أن مواطناً من جيما يدعى الشيخ عبد الرحمن هو الذي أدخل هذه الطريقة إلى تلك المناطق، بعد أن تبنّاها في أثناء موسم الحج في مكة

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٦، و Trimingham, *Islam in The Sudan*, p. 231.

(٧٥) Trimingham, *Islam in Ethiopia*, pp. 244-245.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

المكرمة، وكان ذلك إبان ثورة سلطنة جيما ضد الحكم الحبشي في أواخر القرن التاسع عشر. وللطريقة أيضاً عدد قليل من الأتباع في أديس أبابا وأماكن أخرى في إثيوبيا[٧٧].

إلى جانب هذين الرجلين، أي السنوسي والمرغني، تخرج في مدرسة الشيخ أحمد بن إدريس الفاسي أيضاً الشيخ إبراهيم الرشيد (توفي ١٨٧٤)، مؤسس الطريقة الرشيدية التي تُعتبر امتداداً للطريقة الإدريسية، باعتبار أن صاحبها إبراهيم الرشيد ادعى أنها هي الإدريسية أو الأحمدية الحقيقية، نسبة إلى الطريقة المزعومة التي أسسها أحمد بن إدريس الفاسي، الأب الروحي لجميع هذه الطرق الصوفية. وتقول الروايات التاريخية بخصوص هذه الطريقة إن صاحبها لم يحصل على الإذن النبوي، الذي كان يدعيه مؤسسو الطرق الصوفية للحصول على الشرعية، وإنما ادعى خلافة شيخه أحمد بن إدريس الفاسي في المهنة في إثر وفاته على يديه، ورفض ابنه محمد بن الشيخ أحمد بن إدريس الفاسي خلافة أبيه، وإيحاء هذا الأخير بأن أباه أوصى بإبرهيم خليفة له[٧٨].

وقد انتشرت طريقة هذا الرجل في مصر، التي ذهب إليها إبراهيم لتجنّب الصراع الذي كان محتدماً بين السنوسيين والمرغنيين في شمال أفريقيا وشرقها. وفي السودان، انضم سكان مدينة دنقلة إلى هذه الطريقة قبل أن يذهب مؤسسها إلى مصر ومن ثم إلى مكة المكرمة، التي واصل فيها ادعاءه أنه خليفة شيخه أحمد بن إدريس الفاسي. وقد واجه صعوبات جمة هناك بسب ما تعرض له من هجمات التشكيك في صحة مشيخيته من قبل المرغنيين والشيوخ المكيين المقرّبين من الشيخ أحمد بن إدريس الفاسي، على سبيل المثال. لكنه استطاع مع ذلك أن يجلب إلى طريقته أتباعاً جدداً، كالحجّاج الهنود والإريتريين والصوماليين، وكذلك بعض السودانيين، قبل أن يموت في مكة المكرمة عام ١٨٧٤[٧٩].

وهكذا، تنتشر هذه الطريقة في السودان بصفة خاصة، وعلى وجه التحديد، في الشائقية وعلى ضفاف نهر النيل الأبيض قرب كوى، التي فيها زاوية سيد أحمد بن عبد الله الدفري، أحد أبرز شيوخ الطريقة، وفي أم درمان،

---

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) Trimingham, *Islam in The Sudan*, pp. 230-231.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

وفيها أيضاً زاوية شريف محمد التقلاوي، وكذلك في إريتريا، كما أن لها وجوداً ما في إثيوبيا[٨٠].

والجدير بالذكر هو أن لهذه الطريقة فرعاً في الصومال، ولكن تحت اسم آخر، وهو: «الطريقة الصالحية»، نسبة إلى محمد بن صالح، ابن أخت مؤسس الطريقة الرشيدية إبراهيم الرشيد. لكن ثمة جدلاً كبيراً حول هذه الطريقة، وهو أن هناك من يعتبرها امتداداً للطريقة الرشيدية، كما أنّ هناك من يقول إنها طريقة منشقة ومستقلة في ذاتها. وبغضّ النظر عن الجدل الذي يثار حول ماهية هذه الطريقة، فإن تاريخ انتشارها في الصومال يعود إلى منتصف القرن التاسع عشر، في إثر تأسيس سعيد، أحد أبناء إبراهيم الرشيد، مركزاً للطريقة في منطقة أوغادين المتنازع فيها بين إثيوبيا والصومال منذ استقلال الأخيرة في بداية الستينيات من القرن العشرين[٨١]. وقد بلغت درجة انتشار هذه الطريقة ذروتها مع خلافة الشيخ محمد جوليد الرشيدي، الطالب الصومالي الذي أوفده الشيخ محمد بن صالح شخصياً إلى الصومال، وتوفي فيها في عام ١٩١٨. وتروي لنا الأحداث التاريخية أن هذا الرجل استقر أولاً بين قبائل الشيدلى البانتوية التي تقطن على ضفاف نهري جوبا وشبيلى في الصومال، فامتلك أراضي، وأسس زوايا، ومن ثم اتصل بالقبائل الصومالية الأخرى، بدءاً بقبائل الأجوران التي كانت تشكّل الأغلبية في جنوب الصومال آنذاك.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن هناك داعية آخر نشط أيضاً في مجال الدعوة إلى هذه الطريقة، وهو الشيخ علي النيروبي، الذي أسس مركزاً للطريقة الصالحية في مدينة بارطيرى الصومالية الواقعة في منطقة جيدو المتاخمة للحدود الإثيوبية ـ الصومالية ـ الكينية. وقد استطاع هذا الرجل أن يجلب قبيلته دولبهانتا (Dhulbahanti)[٨٢] إلى هذه الطريقة، وهو ما أدى في وقت لاحق إلى قيام هذه القبيلة بدور كبير في الحروب التي خاضها محمد عبد الله حسن ضد الاستعمار الأوروبي والاحتلال الإثيوبي في المنطقة؛ فأغلب عناصر هذا الرجل كانوا من هذه القبيلة التي لا ينتمي إليها محمد شخصياً، وإنما تحالف معها على أساس

---

(٨٠) المصدر نفسه.

(٨١) L. Bricchetti Robecchi, *Somali-Land Showing the Routes of L. Bricchetti Robecchi 1890-1891* (Somalia: Milan, 1899), p. 426.

(٨٢) هذه واحدة من القبائل الصومالية التي تقطن في المناطق الحدودية بين الصومال وأثيوبيا.

أن أفرادها هم إخوانه في الطريقة لكونه هو الآخر صالحاً[٨٣].

هذا، وتنتشر هذه الطريقة في أنحاء الصومال، وهي تُعتبر من أكثر الطرق الصوفية أصولية، وهو ما انعكس سلباً على حظوظها في الازدهار في البيئة الصومالية[٨٤]. ولعل ذلك يفسر فشل الشيخ محمد عبد الله حسن في حشد الصوماليين ضد الاستعمار الأوروبي، على الرغم من بلاغته الشديدة وقدرته على التأثير باعتباره شاعراً مفوَّهاً وخطيباً مؤثراً؛ إذ ربما كان تشدده الديني وراء رفض كثير من الصوماليين طريقته، وبالتالي عدم الانضمام إلى نضاله ضد الاستعمار الأوروبي والاحتلال الإثيوبي.

إلى جانب هذه الطريقة المصنَّفة ضمن الطرق الصوفية، التي اقتبست أفكارها من الشيخ أحمد بن إدريس الفاسي، هناك طريقة صوفية أخرى منافسة لها في الصومال، وهي الطريقة الأحمدية المنتسبة، هي الأخرى، إلى الأب الروحي لتلك الطرق الصوفية المذكورة، أي أحمد بن إدريس الفاسي. وقد وصلت هذه الطريقة إلى شرق أفريقيا حوالى عام ١٨٧٠ بفضل الشيخ الصومالي علي ميى درجبا، الذي اعتنقها في مكة المكرمة في أثناء أدائه مناسك الحج والعمرة. وحين رجع إلى بلاده وهب نفسه لنشر هذه الطريقة، فأسس زواياه في طول البلاد وعرضها، وبخاصة في المناطق المحاذية للأنهر في الصومال. وقد اتخذ مدينة مركا الساحلية، التي توفي فيها عام ١٩١٧، مقراً له. ويُعتبر قبره هناك من أقدس القبور في الصومال، فيجري في الخامس من صفر من كل عام هجري إحياء ذكراه في احتفالات دينية تدوم أسبوعين على الأقل. ويشار في هذا الصدد إلى أن قبره ليس مقدساً بالنسبة إلى أتباع طريقته فحسب، وإنما أيضاً بالنسبة إلى أتباع الطرق الصوفية الأخرى، وذلك لأنه اكتسب شهرة واسعة عند جميع الطوائف الدينية من خلال ممارسات غير عادية وُصِفَتْ بالكرامات، وهو ما يدل على صحة ولايته، بحسب العامة[٨٥]. وقد شاهدت الحاضرين الذين ينتمون إلى مختلف الطرق الصوفية، كما رأيت ما كان يقام من طقوس متنوعة في أحد الاحتفالات السنوية التي حضرتها شخصياً.

وتتميز الطريقة الأحمدية بكونها الطريقة الأكثر اهتماماً بالتعليم الديني؛ إذ

---

(٨٣) Trimingham, *Islam in Ethiopia*, p. 243.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

إن زعماءها يشجعون أتباعهم على الدراسة، وبخاصة الدراسة الدينية. وقد برع الكثير من الصوماليين من شيوخ هذه الطريقة في العلوم الدينية، وبصفة خاصة العلوم الفقهية(٨٦).

بالإضافة إلى هذه الطرق المنتسبة، بطريقة أو بأخرى، إلى الشيخ أحمد ابن إدريس الفاسي، كما أشرنا، هناك طرق أخرى تزامن انتشارها مع انتشار هذه الطرق في المنطقة، كالطريقة الشاذلية التي أسسها أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي المولود في عام ١١٩٦ في مدينة شاذلة، قرب جبل زغوان في تونس، حسب ترمنغهام(٨٧)، أو في مدينة غمارة في المغرب على الأغلب، بناء على التواتر من الروايات التاريخية في هذا الشأن(٨٨). وبغضّ النظر عن هذا الاختلاف في الروايات حول مسقط رأس هذا الرجل، فإن طريقته وصلت إلى منطقة شرق أفريقيا، وبالتحديد إلى السودان، في أوائل القرن الخامس عشر، بفضل الشيخ شريف حمد أبو طنانا، الذي كان قد تبنّى الطريقة في إثر زواجه من ابنة داعية شاذلي نشر الطريقة في المغرب هو أبو عبد الله محمد بن سليمان الجزولي. وكان شريف حمد قد انتقل بزوجته هذه وابنه السيد البائتي إلى السودان، الذي حقق فيه نجاحاً كبيراً في نشر طريقته بين السودانيين. كما وصلت الشاذلية إلى السودان عن طريق بعض الحجاج الذين اعتنقوا الطريقة في أثناء أدائهم مناسك الحج والعمرة. وهناك أيضاً من تحوّل إليها من أتباع القادرية عقب تأثرهم بالشيخ خوجالي بن عبد الرحمن، الذي كان يعلّم الطقوس الشاذلية رغم كونه قادرياً، بعد زيارة قام بها إلى مكة المكرمة، وهو ما يوحي بأنه ربما اعتنق أيضاً هذه الطريقة خفية(٨٩).

أما الطريقة المجدوبية، التي يرجع تاريخها إلى أوائل القرن الثامن عشر، فقد أسسها حمد بن محمد المجدوبي الكبير (١٦٩٣ ـ ١٧٧٦)، الذي يقال إنه كان قادرياً ثم تحوّل إلى الشاذلية قبل أن يؤسس طريقته الجديدة في محافظة دامر في السودان، كطريقة محلية للجعليين وما جاورهم من القبائل السودانية

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٨٧) Trimingham, *Islam in The Sudan*, p. 222.

(٨٨) A. M. Mohamed Mackeen, «The Rise of al-Shadhili (d. 656/1258),» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 91, no. 4 (October-December 1971), p. 477, and «Ash-Shadhili,» in: Encyclopedia Britannica Online, <http://www.britannica.com>.

(٨٩) Trimingham, Ibid., pp. 224-225.

الأخرى. وكان مؤسس هذه الطريقة قد تتلمذ على يد كبار علماء الشاذلية في السودان، من أمثال حمد بن محمد الماجد الذي علّمه القرآن، والفقيهين مدني ابن محمد وعلي الفارسي اللذين علّماه مبادئ الشريعة الإسلامية، وذلك قبل أن ينضم إلى الطريقة الشاذلية على يد الشيخ الدراوي، تلميذ سيدي أحمد بن ناصر الشاذلي، خلال زيارته بيت الله الحرام. وقد أبدى حماسة شديدة لنشر هذه الطريقة في السودان قبل أن يقرر إنشاء طريقة خاصة به، في نهاية المطاف، لتحل محل الشاذلية في المناطق التي كانت تخضع لتأثيره القوي على الساحة السودانية(٩٠).

وبسبب اكتسابه شهرة واسعة في محافظة دامر، المعروفة حالياً بمحافظة نهر النيل وعاصمتها مدينة الدامر (غربي العاصمة الخرطوم)، وتقطنها قبائل الجعليين والشائقية وكذلك قبائل الحسنية وغيرها، ضمن لطريقته أتباعاً مخلصين بسرعة فائقة. غير أن الذي أكسب الطريقة الشهرة الكبيرة التي تتمتع بها في السودان إلى يومنا هذا، هو محمد المجدوبي الصُغيّر، حفيد المؤسس حمد بن محمد المجدوبي الكبير، وذلك بسبب معارضته دخول إسماعيل باشا السودان، الأمر الذي دفعه إلى الفرار بنفسه إلى مدينة سواكن الساحلية، ومنها إلى مكة المكرمة، في إثر الضربات الموجعة التي وجهها جيش محمد علي إلى أتباعه من الجعليين، غير أنه عاد إلى مدينة دامر في نهاية المطاف، عقب العفو العام الذي مُنِح للجعليين في عام ١٩٣٢، وتوفي فيها في العام التالي(٩١).

وهذا يعني أن الرجل كان وطنياً، الأمر الذي دفع بأتباعه إلى الانضمام إلى المهديين لتحرير البلاد، فأصبح رمزاً من رموز المقاومة، وهو ما أكسب طريقته شهرة واسعة على الساحة السودانية، كما أن الضربات الموجعة التي وجهها جيش محمد علي إلى أتباع طريقته أدت إلى نتائج عكسية لصالح الطريقة؛ إذ إن هروب أتباعها ولجوءهم إلى المناطق السودانية الأخرى أديا إلى انتشارها في تلك المناطق، وهو ما يفسر انتشار هذه الطريقة اليوم، ليس في محافظة نهر النيل ـ مهد الطريقة ـ فحسب، وإنما أيضاً في محافظات البحر

---

(٩٠) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد، **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية** (القاهرة: دار القلم العربي، ٢٠٠٢)، ص ٧٣.

(٩١) Trimingham, Ibid., pp. 225-226, and Canadian Council on Africa Website, <http://www.ccafrica.ca/country/sudan/map_relief.jpg>.

الأحمر والكسلا والقظارف، وكذلك في محافظة الجزيرة القريبة من العاصمة الخرطوم، وذلك كنتجة للجوء أتباع هذه الطريقة إلى تلك المناطق أيام الغزوات، وتأثيرهم في السكان المحليين الذين ربما تعاطفوا معهم في محنتهم مع المصريين آنذك، فاعتنقوا الطريقة[٩٢].

وهناك طريقة صوفية أخرى انتشرت أيضاً في السودان على وجه التحديد، وهي الطريقة السمانية التي أدخلها إلى البلاد الشيخ أحمد الطيب بن البشير، الذي اعتنقها في أثناء زيارته للمدينة المنورة، حيث التقى مؤسسَ الطريقة نفسه، أو التقى خليفتَه، فأخذ منه مبادئ الطريقة، وعاد إلى بلاده في عام ١٨٠٠ لينشر طريقته الجديدة بين الناس. وقد تكللت مهمته بالنجاح في إثر انتقاله إلى ولاية الجزيرة الواقعة بين ولايتي النيل الأبيض والقظارف، لمعالجة الوزير محمد أبو لكئلاك الذي كان قد أصيب بالشلل. وعلى الرغم من أن معالجته للوزير لم تجد نفعاً، منحه الوزير أراضي شاسعة في منطقة الجزيرة، وهو ما مكّنه من الاستقرار، وبالتالي نشر طريقته السمانية في قبائل الجموعية وكواهلى والحلاوين، وغيرها من المجموعات العرقية في تلك المنطقة. وكان سر نجاح مهمته أنه اتخذ من العلماء المحليين، كالشيخ التوم المتحدر من أسرة بان النقى، وقد تمكّن من إدخال عشيرته كلها إلى السمانية، خلفاء له، كما بعث الشيخ يوسف أبا شارى إلى قبائل الأراكيين قبل أن يستأذن هو شخصياً الملك في العودة إلى مقره الرئيسي بأم مراعي، التي تبعد ٢٥ ميلاً عن شمال أم درمان، وهناك مات في عام ١٨٢٣[٩٣].

تُعتبر الطريقة السمانية من أكثر الطرق الصوفية شعبية على ضفاف النيل الأبيض، كما تُعتبر عائلة الشيخ أحمد الطيب بن البشير من أقدس العائلات الدينية في مناطق انتشار هذه الطريقة، حتى إن قدسيتها تفوق تلك التي يتمتع بها المتحدرون من محمد أحمد المهدي، الزعيم السوداني المعروف الذي أشرنا إلى انتمائه إلى هذه الطريقة. ولا تنتشر الطريقة السمانية في ولاية الجزيرة وما جاورها من المناطق السودانية الأخرى فحسب، وإنما أيضاً في المناطق البعيدة من هذه الولاية، كولايات كردفان الثلاث، وولاية الخرطوم، وغيرها من

(٩٢) Trimingham, Ibid., p. 226.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٧، و Mohamed Mahmoud, «Africa,» *Journal of the International African Institute*, vol. 2 (2000), pp. 18-19.

الولايات السودانية الأخرى(٩٤). ويبدو أن هناك علاقة بين شعبية الطريقة في تلك المناطق وانتماء الزعيم الثوري السوداني محمد أحمد المهدي إليها، وهو ما يعني أن هناك من الأتباع من انضم إلى الطريقة كتعبير لوقوفه مع المقاومة، ومن لم ينضم إليها يكنّ لها تقديراً كبيراً بسبب انتماء محمد أحمد المهدي إليها.

هذا، ومن الطرق الصوفية الأخرى الطريقة الإسماعيلية، التي أسسها إسماعيل الوالي بن عبد الله (١٧٩٣ - ١٨٦٣) المكنّى بالكردفاني نسبة إلى ولاية كردوفان، التي ولد وترعرع فيها، رغم انحداره من مدينة دنقلة التي منها هاجر أبوه قبل أن يولد إسماعيل. وتذكر المصادر التاريخية المتعلقة بتاريخ هذا الرجل، وبالتالي بالطريقة الإسماعيلية، أنه كان قد حفظ القرآن في وقت مبكر من حياته، فأصبح معلّماً في مدرسة خلاوية لتحفيظ القرآن. ولدى وصول محمد عثمان المرغني، مؤسس الطريقة المرغنية، إلى ولاية كردفان، انضم إسماعيل إلى طريقته، حتى أصبح من أتباعه المخلصين، فأُذِنَ له بتأسيس فرع عرف بالطريقة الإسماعيلية نسبة إليه، وهو ما يعني أن الطريقة الإسماعيلية ظهرت كفرع من فروع المرغنية في بداية الأمر، قبل أن تتحول إلى طريقة منافسة نجحت في استقطاب أتباع لها في أنحاء عدة من السودان(٩٥).

وعلى الرغم من أن إسماعيل كان قد ترك الولاية لابنه الأكبر محمد المكي، فإن ابنه الثاني أحمد الأزهري، المعروف بشيخ الإسلام في غرب السودان، والمتخرج في جامعة الأزهر التي درس فيها ما يزيد على ١١ عاماً، هو الذي كان ذا شهرة أوسع بين زعماء هذه الطريقة، بعد المؤسس بطبيعة الحال، وذلك بسبب كونه من أكثر المعارضين للزعيم الثوري السوداني محمد أحمد المهدي، لدرجة أن رؤوف باشا استخدمه، لدى عودته إلى القاهرة في عام ١٨٨١، لمقارعة أفكار المهديين الثورية إلى أن قُتل هو ورفاقه، على يد المهديين، في ما يبدو، خلال زيارة قام بها إلى السودان على رأس بعثة وساطة بين القاهرة ورجال المقاومة السودانية(٩٦).

ويبدو أن معارضة هذا الرجل لرجال المقاومة في السودان، وبخاصة

---

(٩٤) Trimingham, Ibid., p. 227-228.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٩٦) المصدر نفسه.

تشكيكه في مهدية محمد أحمد المهدي، انعكست سلباً على هذه الطريقة، وهو ما جعلها تنحسر شيئاً فشيئاً حتى انحصرت في مناطق كردوفان فحسب[٩٧].

وأخيراً توجد الطريقة التيجانية أيضاً في شرق أفريقيا، وبخاصة في السودان، وإن كان مجالها الحقيقي هو منطقة غرب أفريقيا، بحيث يرجع إليها الفضل في انتشار الإسلام والمحافظة عليه في ذلك الجزء من القارة الأفريقية. وقد تأسست هذه الطريقة على يد الشيخ أحمد بن محمد بن المختار التيجاني الذي ولِد في عين ماضي[٩٨] عام ١٧٣٧، وترعرع فيها إلى أن بلغ سن الرشد، فترحل بعد ذلك عبر العالم الإسلامي بحثاً عن العلم والمعرفة. وقد انضم إلى عدة طرق صوفية في سبيل استكشاف ما لديها من علوم نظرية وتطبيقية، قبل أن يؤسس طريقته المعروفة بالتيجانية في عام ١٧٨١، واستقر في مدينة فاس المغربية إلى أن توفي فيها في عام ١٨١٥ بعد أن نجح، على ما يبدو، في نشر طريقته في تلك المدينة وما جاورها من المدن المغربية الأخرى[٩٩].

وبفضل شيخ جزائري المولد، هو سيدي محمد بن المختار بن عبد الرحمن الشنقيطي، دخلت هذه الطريقة إلى السودان، وذلك عن طريق التجارة؛ فقد كان هذا الرجل تاجراً ثرياً عُرف برحلاته التجارية المتكررة إلى السودان، قبل أن يستقر فيه في نهاية المطاف، إلى أن توفي فيه في عام ١٨٨٢. وقد استطاع أن يجلب إلى هذه الطريقة أنصاراً لا يستهان بعددهم، بفضل مصاهرته عدداً كبيراً من القبائل السودانية. وقد تزوج أكثر من ٣٠ امرأة كنّ ينتمين إلى مختلف القبائل السودانية، وهو ما وفر له فرصة سانحة لنشر مبادئ طريقته في هذه القبائل. بالإضافة إلى ذلك، استطاع أن يؤثر في بعض سلاطين السودان في زمنه، كالسلطان حسين، سلطان دارفور، كما جلب إلى طريقته واحداً من أبرز شيوخ عصره وهو الشيخ محمد البدوي المدفون في أم درمان، والذي كان يحتل يومها منصب شيخ الإسلام في السودان[١٠٠].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الطريقة التيجانية دخلت إلى السودان كذلك

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٩٨) هي قرية مشهورة من قرى الصحراء الشرقية من الجزائر، تقع في سفح جبل العمور، على بعد ٧٠ كم غربي الأغواط.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

عن طريق غرب أفريقيا؛ إذ إن شيخاً آخر ينتمي إلى قبائل الهوسا، هو عمر جنبو، كان قد أدخلها إلى السودان قادماً من غرب أفريقيا، وبالتحديد من نيجيريا. وقد استقر في مدينة الفاشر، عاصمة ولاية دارفور أيام حكم سلطان علي الدينار، قبل أن يُطرد من المدينة بسبب شكوك حامت حوله، وتتعلق بممارسة مزعومة للسحر، إثر إصابة السلطان بمرض مزمن قيل إن عمر جنبو تسبب فيه عن طريق الشعوذة والسحر، فأدى ذلك إلى فراره إلى مدينة الأبْيَض، عاصمة ولاية شمال كردفان، ومن ثم إلى مدينة أم درمان القريبة من العاصمة السودانية الخرطوم، ليقضي ما تبقى له من العمر في هذه المدينة، قبل أن يرحل إلى مكة المكرمة التي توفي فيها في عام ١٩١٨[١٠١].

ومهما يكن من أمر، فقد انتشرت الطريقة في المناطق الحضرية للسودان، كالمدن الكبيرة مثل مدينة الخرطوم ومدينة أم درمان، وكذلك الشأن بالنسبة إلى عواصم الولايات. ومع الزمن، أصبحت هذه الطريقة رمزاً للمثقفين السودانيين، حتى إن المعلمين في المدارس الثانوية وصلوا إلى درجة التباهي بانتمائهم إلى هذه الطريقة لإظهار انتمائهم إلى الطبقة المثقفة من السودانيين[١٠٢].

وهكذا نخلص إلى القول إن هذا الجزء من شرق أفريقيا حافل بأنواع الطرق الصوفية المنتشرة في العالم الإسلامي، وإن حظوظ هذه الطرق من الانتشار متفاوتة، فتغلب طريقة هنا وتغلب طريقة أخرى هناك. وقد أشرنا إلى أن الطريقة القادرية هي الأقدم والأقوى في المنطقة إذا ما قارنّا تلك الطرق بعضها ببعض.

٢ ـ الطرق الصوفية في شرق أفريقيا البريطانية

انتشرت منذ أواخر القرن التاسع عشر الطرق الصوفية في شرق أفريقيا البريطانية أيضاً، باستثناء الصومال، التي عرفت الطريقة القادرية ـ أولى الطرق الصوفية في شرق أفريقيا ـ منذ القرن الخامس عشر، كما سبق أن أشرنا إليه. والطرق الصوفية التي انتشرت خلال هذه الفترة، في هذا الجزء من القارة الأفريقية، والمعروفة لدينا، هي القادرية والشاذلية والعسكرية والأحمدية ـ المعروفة أيضاً بالإدريسية أو الدندراوية ـ والرفاعية، وكذلك العلوية. غير أن

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

الطريقة الأكثر انتشاراً هي الطريقة القادرية، التي تنقسم إلى فروع عدة مستقلة بعضها عن بعض، وإن كانت أكثرية أتباع الطريقة تنتمي إلى الأويسية، الفرع الأقدم والأكثر شعبية من فروع الطريقة في شرق أفريقيا، وينتمي أكثر من ٧٠ بالمئة من أتباع الطريقة إلى هذا الفرع، يليها فرع الشيخ يحيى بن عبد الله، المعروف بالشيخ رميا[١٠٣].

وقد تأسست الأويسية على يد الشيخ أويس بن محمد، المتحدر من مدينة براوة الصومالية، والذي جاء إلى جزيرة زنجبار في عام ١٨٨٤ بدعوة من سلطانها برغش بن سعيد. ويُعتبر هذا الفرع الأكثر انتشاراً لا في زنجبار فحسب، مقر سلاطين الجزيرة، وإنما أيضاً في أنحاء المنطقة كلها، وذلك نتيجة لما قام به الشيخ أويس من جهود جبارة في سبيل نشر مبادئ طريقته في أثناء إقامته بالجزيرة، وكذلك بفضل ما بذل خليفته الشيخ عمر القلتين من جهود حثيثة في سبيل ترسيخ الطريقة في أنحاء المنطقة، مع العلم بأن البروفسور ترمنغهام ذكر خطأً[١٠٤] أن هذا الأخير هو الذي أدخل الطريقة إلى المنطقة لأول مرة، وكان هو الآخر من مدينة براوة الصومالية التي كانت تُعتبر مصدراً لعلماء الطريقة بالنسبة إلى أنحاء شرق أفريقيا البريطانية كافة[١٠٥].

كما قام الشيخ عبد العزيز النوراني (١٨٣٢ ـ ١٨٩٦) بمساع كبيرة في سبيل نشر الطريقة قبل أن يؤسس فرعه المعروف بالنورانية، وهو الفرع الذي لم يلق رواجاً يُذكر في المنطقة، على غرار الفروع الأخرى للطريقة، وإن يكن الشيخ عبد العزيز النوراني يُعتبر أحد أبرز العلماء في جزيرة زنجبار[١٠٦].

وهناك شيخ آخر جدير بالذكر في هذا السياق، وهو الشيخ عبد الله مجاني خيري، الذي يرجع إليه الفضل في انتشار الطريقة، فرع الأويسية، في المناطق

---

(١٠٣) Nimtz, Jr., *Islam and Politics in East African: The Sufi Order in Tanzania*, p. 57.

(١٠٤) إذا اعتمدنا على المصادر العربية ذات الصلة بالطريقة القادرية، باعتبار أن أهل مكّة أدرى بشعابها، وكذلك على المتواتر من المعلومات، يترجّح عندنا أن الشيخ أويس، هو الذي أدخل تلك الطريقة إلى زنجبار، ومن ثم إلى أنحاء شرق أفريقيا الجنوبية، وليس الشيخ قلتين كما وَرَدَ في كتاب ترمنغهام، انظر: Trimingham, *Islam in East Africa*, p. 99.

(١٠٥) عبد الرحمن الزيلعي: **جلال العينين في مناقب الشيخ الولي حاج أويس القادري** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٤)، ص ٢٢ ـ ٢٤. و**الجوهر النفيس في خواص الشيخ أويس** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٤)، ص ١٨.

(١٠٦) Nimtz, Jr., Ibid., p. 58.

الداخلية الممتدة من الساحل وحتى دواخل الكونغو الديمقراطية. وكان قد اعترف الشيخ أويس بجهود هذا الرجل فعيّنه خليفةً له في شرق أفريقيا في بواكير الاستعمار الأوروبي.

وبالنظر إلى أن الشيخ عبد الله مجاني خيري كان أول أفريقي متحدر من أصول محلية يُعَيَّنُ من قِبَلِ الشيخ أويس خليفة له، فإن ذلك كان بمثابة بداية النهاية لاحتكار المسلمين المتحدرين من أصول غير أفريقية للمناصب الدينية العليا. وقد نجح هذا الرجل في أَفْرَقَةِ هذا الفرع من الطريقة، بعد إذ تخرج في مدرسته نخبة من الأفارقة المحليين، استطاعوا أن يتبوأوا مناصب دينية عليا ضمن الطريقة، لا سيما أنهم أثبتوا جدارتهم في مختلف الميادين الدينية والدنيوية، وهو ما كسر الحاجز التقليدي الذي كان يمنع الأفارقة من الانتماء إلى الطبقة العليا من العلماء في شرق أفريقيا. ومن أبرز علماء الطريقة الذين اشتهروا في المناطق الداخلية، الشيخ زهور بن محمد في محافظة طابورا بين عامي ١٨٩٤ و١٩٠٨، وقد عرف عن هذا الشيخ اهتمامه الشديد بالمسلمين الجدد والحديثي العهد بالإسلام، والذين كان يعلّمهم الأذكار والطقوس الدينية المرتبطة بها، وكذلك الشيخ تيناي بن جمعة الذي استخلفه الشيخ زهور نفسه في طابورا، وكان هو الآخر يهتم بشؤون المسلمين الجدد، إلى جانب أنشطته الأخرى، ليضم إلى الطريقة أنصاراً جدداً. ومن أبرز الذين جنّدهم الشيخ تيناي بن جمعة في فرع الأويسية من الطريقة القادرية نذكر الشيخ مزيي بن فريجي، الذي خلفه في محافظة طابورا لاستكمال مهمات نشر الطريقة في وقت لاحق، ويعدّ هذا الأخير من أبرز رجال الدين المسلمين في تنزانيا إلى يومنا هذا[١٠٧].

ومن العلماء البارزين الآخرين المنتمين إلى هذا الفرع من الطريقة في المناطق الداخلية في شرق أفريقيا، نذكر الشيخ صوفي بن محمد، شقيق الشيخ زهور، وقد استقر في منطقة أجيجي بعد أن أقام في كل من محافظة طابورا ومنطقة بغمويو لفترتين وجيزتين، وكذلك الشيخ عبد الله محسن كتومبا المتمتع بالسمعة الطيبة على مستوى الحدود التنزانية ـ الكونغولية، وهو يُعتبر من أهم من جنّدهم الشيخ صوفي بن محمد[١٠٨]. وهناك أيضاً الشيخ

(١٠٧) المصدر نفسه.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.

أثمان بن عبد الله مكي الذي نشر الطريقة، فرع الأويسية، في كلٍّ من مدينة دار السلام العاصمة، ومحافظتي شينياغا (Shinyaga) وموانزى (Mwanza)، وكذلك في محافظة بكوبا (Bakoba) الواقعة على الضفة الغربية لبحيرة فكتوريا الشهيرة[١٠٩].

أما الفرع الآخر من الطريقة القادرية، والمعروف بالنورانية، فهو ذلك الذي انتشر في بغامويو، وجاء به الشيخ محمد بن حسين اللغاني في عام ١٩٠٥، في أثناء زيارة قصيرة قام بها إلى المنطقة. وبحسب الروايات التاريخية، فإن جهود هذا الشيخ اقتصرت على تجنيد الشيخ يحيى بن عبد الله، المعروف بالشيخ رميا، في هذا الفرع من الطريقة وترك المهمات له، وذلك لقصر مدة إقامته في بغامويو.

ويبدو أن هذا الاختيار كان صائباً، باعتبار أن الشيخ رميا حقق نجاحاً كبيراً في نشر الطريقة، لا في بغامويو فحسب، وإنما أيضاً في أنحاء تانغا وفي مناطق أخرى من البلاد، وهذا يعني أنه لم يخيب آمال شيخه. وكان الشيخ رميا يتمتع بنفوذ وتقدير كبيرين في المنطقة باعتباره أحد رجال الدين المحليين المعروفين، وقد جاب المنطقة طولاً وعرضاً في أثناء قيامه بالتجارة لمصلحة سيده السابق في طابورا، مع العلم بأنه كان عبداً لأمير سليمان اللمكي، ثم أصبح والياً في بغامويو، قبل أن يستعيد حريته في وقت لاحق، وهو ما مكّنه من النجاح خلال قيامه بالدعوة إلى هذا الفرع من الطريقة[١١٠].

ومن أبرز ثمار مجهوده الشيخ خلفان بن محمد، الذي استقر في أجيجي التي انتشرت الطريقة فيها بفضل جهوده. كما تمكّن خليفته الشيخ عبد الله كتنغى من نقل الطريقة إلى منيما في الكونغو الديمقراطية، التي كان يتمتع فيها بنفوذ واسع، وهو ما مكّنه من استقطاب أعداد غفيرة من الأتباع هناك. غير أن ابنه الشيخ محمد رميا سرعان ما أخذ بزمام الأمور في ما يتعلق بهذا الفرع من الطريقة، وذلك عن طريق الوراثة؛ فممتلكات أبيه المادية والمعنوية انتقلت إليه على الرغم من أنه لم يكن الأعلم بين علماء الطريقة، بالإضافة إلى صغر سنه، إذ لم يكن يتجاوز الثانية والعشرين من عمره حين توفي والده. ويبدو أنه تمكّن

---

(١٠٩) المصدر نفسه، و: Michael F. Lofchie, *Zanzibar: Background to Revolution* (Princeton, NJ: Princeton Universtiy Press, 1965), pp. 257-281.

(١١٠) Nimtz, Jr., Ibid., pp. 59 and 118.

من تبوؤ المنصب القيادي بفضل البركة التي يفترض أنه ورثها من أبيه، بحسب أتباع الطريقة، وليس بفضل العلم الذي حصّله من والده(١١١).

وأما الطرق الأخرى المنتشرة في المنطقة، فهي الشاذلية والعسكرية والأحمدية، المعروفة أيضاً بالإدريسية أو الدندراوية، والعلوية وكذلك الرفاعية. فالشاذلية، على سبيل المثال، جاءت عن طريق جزر القمر، ويعود فضل انتشارها في المنطقة إلى السيد محمد معروف بن الشيخ أحمد (١٨٥٣ ـ ١٩٠٥) الذي حصل على إجازة في القادرية من قبل الشيخ أويس، زعيم الأويسية، خلال زيارة قصيرة قام بها إلى زنجبار قبل أن يعود إلى جزر القمر، موطنه الأصلي، وينضم إلى الطريقة الشاذلية التي احتل منها المرتبة الثانية بعد الشيخ عبد الله درويش، رأس اليشتورية ـ فرع الشاذلية في الجزر(١١٢).

وبالنظر إلى أن السيد محمد معروف كان قد جاب اليابسة والجزر التابعة لها في شرق أفريقيا في أثناء زيارته جزيرة زنجبار، عاد إلى المنطقة من جديد، ولكن بطريقة صوفية جديدة هذه المرة. وقد بدأ على الفور في تجنيد الناس في طريقته، فنجح في استقطاب الشيخ حسين بن محمد، أشهر شيوخ كلوى يومها في طريقته، وهو ما فتح الباب على مصراعيه أمام الطلاب الذين انجذبوا إلى مدرسة هذا الأخير للانضمام إلى هذه الطريقة الجديدة، ومن ثم نشرها في بلدانهم الشرق الأفريقية بعد العودة إليها. ومن أبرز الطلاب الذين عادوا بالطريقة إلى بلدانهم، الشيخان عبد الخير وعلي وفاء في دار السلام، والشيخ سالم بن عمر في طابورا، والشيخ حيدلي في أجيجي، والشيخ شويبوا بن سماكلا في كمبالا. ويُعتبر هذا الأخير الرجل الوحيد الذي يرجع إليه فضل انتشار هذه الطريقة في أنحاء أوغندا، التي تُعتبر المركز الأهم لهذه الطريقة في شرق أفريقيا(١١٣).

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا الشأن أن لهذه الطريقة ـ بخلاف القادرية المعروفة بتنوع فروعها ـ قيادة واحدة في أنحاء شرق أفريقيا كلها، وهو ما يعني

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢٣، و Esmail Choka, *A Biography of Sheikh Yahya bin Abdallah L-Qadiriya, Known as Sheikh Ramiya* (Cairo: Dar Essalaam, 1969), p. 20.

(١١٢) Nimtz, Jr., Ibid., p. 60.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٦، و Peter Lienhart, *Kilwa District Book* (Oxford: Clarendon Press, 1968), p. 48.

أن جميع أتباعها كانوا يأتمرون على الشيخ حسين ثم خليفته الشيخ محمد بن عبد الرحمن. . . وإلى آخره حتى يومنا هذا(١١٤).

وكما أشرنا سابقاً، هناك أيضاً الطريقة العسكرية التي ظهرت في شرق أفريقيا عام ١٩٣٠، وهي الطريقة الوحيدة غير المستوردة إلى المنطقة، وإنما ولدت في شرق أفريقيا. وبحسب الروايات التاريخية، فإن سبب ظهور هذه الطريقة يعود إلى تَذَمُّرِ شيخ يدعى إدريس بن سعد، كان يقيم بمدينة دار السلام، من معاملة أحد أتباع الطريقة القادرية له.

وتذكر الحكاية أن الشيخ إدريس كان قد سعى إلى الحصول على إجازة في الطريقة القادرية من قبل الشيخ عمر القلتين، زعيم الأويسية، في زنجبار، لكن طُلِبَ منه الانتظار قليلاً بدون سبب وجيه، على ما يبدو، فاضطر إلى العودة إلى دار السلام بخفّي حُنين، الأمر الذي دفعه إلى إطلاق طريقته الجديدة التي سمّاها الطريقة العسكرية، نسبة إلى شاذلي شهير يدعى الشيخ أبو الحسن العسكر، ربما لإغضاب زعيم القادرية في جزيرة زنجبار. ومع ذلك، فإن الطقوس الدينية لهذه الطريقة لا تبتعد كثيراً عن تلك القادرية(١١٥)، ربما لكون مؤسسها قادرياً غاضباً ليس إلا، وهو أمر منطقي؛ فلولا حرمانه من الإجازة لما أسس هذه الطريقة.

هذا وتنتشر الطريقة إلى يومنا هذا في المناطق الجنوبية الوسطى لتنزانيا، وبالتحديد في كلٍّ من دار السلام، موطنها الأصلي، وموروغورو (Morogoro) وكيلوسا (Kilosa) وماهينغي (Mahenge)، وكذلك في سونغيا (Songea)، وهي تمارس الطقوس عينها التي كتبها المؤسس الأول لها في مدونة لا يُسمح، حتى اليوم، لغير أتباعها بالاطلاع عليها(١١٦).

وتنتشر في المنطقة أيضاً الطريقة الأحمدية التي سبق أن تحدثنا عنها، وهي تنتشر أساساً في الصومال وبمختلف فروعها، من الصالحية إلى الإدريسية والدندراوية. ومن أكبر رجال الصالحية في المنطقة محمد عبد الله حسن المشار إليه سابقاً، غير أن الرجل، الذي يرجع إليه الفضل في انتشار هذه الطريقة في

---

(١١٤) Nimtz, Jr., Ibid., p. 60.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.

كلٌ من الصومال وكينيا، هو الشيخ علي بن محمد العدلي. أما الدندراوية، فقد انتشرت في المنطقة بفضل السيد محمد بن حمد الذي حملها معه إلى زنجبار، وكذلك بفضل خليفته الشيخ إلياس، كما حمل الشيخ علي بن صالح (توفي ١٩٥٩) هذه الطريقة معه إلى دار السلام، ومن ثم إلى بغمويو التي انتشرت فيها منذ عام ١٩٣٥، وهي المنطقة الوحيدة من اليابسة التي نجد فيها هذه الطريقة في يومنا هذا، باستثناء دار السلام التي تعتبر مقراً لشيوخ هذه الطريقة في المنطقة[١١٧].

وأما الطرق الأخرى، ومنها الطريقة العلوية والطريقة الرفاعية، فهي قليلة الانتشار في المنطقة. فالعلوية مثلاً، جاءت إلى شرق أفريقيا مع اليمنيين من منطقة حضرموت التي تأسست فيها على يد الشيخ محمد بن علي، المتوفى في عام ١٢٥٥. وهي تتمركز في لامو الكينية وفي المدن والجزر الساحلية الأخرى التي تقطنها الأقليات اليمنية، وبالتحديد الأقلية الحضرمية، وهذا يعني أنها ليست طريقة لكل الناس، وإنما مقتصرة على اليمنيين، ولا يُعرف عن أتباع هذه الطريقة ممارسة النشاط الدعوي لجلب الناس إلى طريقتهم، كما أن هناك قيوداً صارمة مفروضة على أتباع الطريقة في علاقتهم بالطرق الأخرى؛ إذ لا يُسمح لهم بالتعامل مع الطرق الأخرى، في ما يتعلق بالأمور الدينية، بأي شكل من الأشكال[١١٨].

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن قلة قليلة من أتباع هذه الطريقة فقط تجرأت على مخالفة هذه القاعدة. ويُعتبر السيد أبو بكر العيدروسي من أبرز أولئك الذين كسروا حواجز القيود الصارمة المذكورة، بحيث كان يتعامل مع الطرق الصوفية الأخرى في الصومال بكل انفتاح ورحابة صدر[١١٩]. ولهذه الطريقة شعبتان هما العيدروسية، التي أنشأها الشريف أبو بكر بن عبد الله العيدروسي المتوفى عام ١٥٠٩، والحدادية التي أرسى قواعدها عبد الله بن علوي بن أحمد الحداد (توفي ١٧٢٠)[١٢٠].

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢.

(١١٨) Trimingham, *Islam in East Africa*, p. 102.

(١١٩) R. B. Serjeant, «Muslim Sects and Their Relationship to Each Other,» East Africa High Commission, Proceedings (2005), p. 38.

(١٢٠) Trimingham, Ibid., p. 101.

وخلاصة القول إن هذه الطريقة تشبه إلى حد ما الفرقة الإباضية في استبعاد أتباعها للسكان المحليين عن طريقتهم، وهو ما يوحي بأنهم ربما كانوا عنصريين لا يتحملون الوقوف جنباً إلى جنب مع عبيدهم، مع أن هذا يتناقض والروح الإسلامية؛ إذ لا فرق بين عربي وعجمي في الإسلام إلا بالتقوى. هذا، وقد انعكست هذا الرؤية ـ العنصرية ـ سلباً على حظوظ هذه الطريقة في المنطقة، وهو ما جعلها من أقل الطرق انتشاراً رغم وصولها إلى المنطقة باكراً.

أما الطريقة الرفاعية، التي تُعتبر هي الأخرى من أقدم الطرق الصوفية في المنطقة، ولها أيضاً جذور يمنية كونها جاءت الى المنطقة من مدينة عدن، فقد انتشرت في مناطق محدودة من شرق أفريقيا، وفي زنجبار على وجه الخصوص. وهي الطريقة الوحيدة التي تسمح باستعمال الطبول في حلقاتها في شرق أفريقيا، كما ينشد مريدوها قصائد كثيرة باللغات المحلية ـ الصومالية أو السواحلية ـ أكثر من أية طريقة أخرى، ويمارس أتباعها بعض الممارسات الخاصة بطريقتهم، كغرس الآلات الحادة في أجسادهم، وابتلاع النيران، وترويض الثعابين(١٢١).

هكذا، نخلص إلى القول بأن شرق أفريقيا عرف الطرق الصوفية بمختلف أصولها وفروعها، كما أن الفِرَق الإسلامية وجدت حظوظها أيضاً في المنطقة. غير أن الذي يلفت الانتباه هو أن أهم الزعامات الدينية في ما يتعلق بالفِرَق الإسلامية كانوا ينتمون إلى الأصول المهاجرة، من عرب وفرس وهنود وباكستانيين، بينما كانت تسيطر على الطرق الصوفية زعامات من الأفارقة المحليين السود، وكأن هناك ترسيماً حدودياً غير مرئي بين الطرفين بحيث يلتزم هذا الطرف بحدوده، والعكس بالعكس.

---

(١٢١) المصدر نفسه.

القسم الثاني

المسيحية في شرق أفريقيا

إذا كانت منطقة الشرق الأوسط مصدر الأديان السماوية، باعتبارها مسقط رأس النبيين موسى (عليه السلام) وعيسى (عليه السلام)، شأنهما في ذلك شأن النبي محمد (ﷺ)، فإن منطقة شرق أفريقيا استقبلت في وقت مبكر جداً الأديان السماوية الثلاثة التي جاء بها هؤلاء الأنبياء، وذلك لقربها الشديد من منطقة الشرق الأوسط قبل كل شيء، بالإضافة إلى ما يتميز به أهلها من كرم الضيافة، وهو ما شهده رسولنا محمد حين كان ينصح لأتباعه باللجوء إليها في محنتهم مع القرشيين من بني جنسهم. كما أن وجود يهود فلاشا(*) في المنطقة يدخل في إطار حسن الضيافة المذكورة.

وبالنظر إلى أننا عرضنا في القسم الأول من هذا البحث للإسلام في المنطقة، وكيف وصل إليها، فإننا نتناول المسيحية في هذا القسم الذي ينقسم إلى فصلين رئيسيين، نسرد في **الأول** منهما قصة انتشار المسيحية في المنطقة في الفترة الممتدة من القرون الأولى للمسيحية حتى القرن الثامن عشر، وذلك تمهيداً لما سنأتي إليه في الفصل **الثاني** الذي سنركز فيه على البعثات التبشيرية الأوروبية، بمختلف فروعها، من كاثوليكية وبروتستانتية وأنغليكانية... إلخ.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنه يستحيل فهم الظروف والملابسات التي ارتبطت بانتشار المسيحية في المنطقة في العصر الحديث إلا بالإلمام أولاً بما سبق للمنطقة من تجارب مع المسيحية على وجه الخصوص.

(*) يُطلق اسم يهود الفلاشا على اليهود الإثيوبيين، وقد تم نقل أعداد غفيرة منهم إلى إسرائيل في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي.

الفصل الثالث

لمحة عن المسيحية في المنطقة قبل القرن الثامن عشر

وصلت المسيحية إلى شرق أفريقيا في وقت مبكر من تاريخها، وتُعتبر الحبشة ثاني أقدم دولة مسيحية في العالم، بعد أرمينيا، وهو ما يعني أنها استقبلت الديانة المسيحية قبل روما، حاضنة الفاتيكان، بعدة قرون. كما أن التاريخ حفظ لنا تاريخ الممالك المسيحية التي كانت تنتشر في طول السودان وعرضه، وبالخصوص في مناطق النوبة وفي الشمال على وجه العموم، وذلك حتى القرن الثالث عشر قبل أن يقضي عليها المسلمون في بواكير عهد الدولة العثمانية، بحسب الراهب جون بور (J. Baur)[1].

أولاً: المسيحية في الحبشة قبل القرن الثامن عشر

تُعتبر الحبشة، التي تُعرف بإثيوبيا حالياً، من أقدم دول العالم القائمة حتى يومنا هذا، وهو ما يفسر لنا اتصالها المبكر بالمسيحية في وقت كان الجزء الأكبر من العالم، بما في ذلك أوروبا، يرزح تحت وطأة الإيمان بالأساطير والديانات البدائية المستوحاة من الطبيعة، التي كانت لا تسمن ولا تغني من جوع. ولقد مر تاريخ المسيحية في إثيوبيا بثلاث مراحل رئيسية: **الأولى** هي المرحلة الممتدة من القرن الأول إلى القرن الخامس عشر، **والثانية** هي المرحلة الممتدة من القرن السادس عشر إلى أواخر القرن الثامن عشر، **والثالثة** هي المرحلة التي تبدأ من نهاية المرحلة الثانية ولا تنتهي مع نهاية القرن العشرين.

---

(١) John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History, 62-1992* (Kenya: Paulines, 1994), p. 31.

١ ـ المرحلة الأولى

تمتعت مملكة الحبشة خلال أواسط القرن الرابع بقوة عسكرية واقتصادية، وهو ما مكّنها من التدخل في شؤون جيرانها العرب الذين كانوا، حينئذ، يعانون ويلات الحروب الأهلية. وقد ازدهرت العاصمة أكسوم خلال هذه الفترة بعد أن احتل ميناء أدوليس (Adulis) الحبشي ـ على البحر الأحمر ـ مركزاً متقدماً في التجارة الدولية، وذلك بدلاً من الطرق البرية التي كان التجار العرب يسلكونها للربط بين الإمبراطورية الرومانية والحبشة من جهة، ومختلف أنحاء آسيا من جهة أخرى، وهو ما وثّق الروابط الاقتصادية بين الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الحبشة[٢].

ولقد أدى ذلك أيضاً إلى تأثّر هذه الأخيرة بالثقافة الرومانية في إثر استقدام ملوكها مستشارين إغريقيين ومصريين وسوريين من تلك الإمبراطورية. ويبدو أن هؤلاء المستشارين كانوا يعتنقون الديانة المسيحية، حيث ألفى أهل الحبشة هذه الديانة في بلاط ملوكهم، حتى قبل أن يبدأ المبشرون المسيحيون بالتوافد عليهم لنشر هذا الدين في بلادهم. كما أن سكان المدن الساحلية، كأدوليس وكولو (Kolo)، بالإضافة إلى العاصمة، تعوّدوا مشاهدة التجار المسيحيين في موانئهم ومدنهم المتعددة الثقافات، ولا يُستبعد أن يكون بعض السكان المحليين الذين كانوا على صلة بالمسافرين الإغريقيين والسوريين والمصريين قد تنصروا أيضاً قبل أن يصل هؤلاء المبشرون المسيحيون إلى ذلك البلد.

ومهما يكن من أمر، فإن المسيحية أصبحت الدين الرسمي للدولة الحبشية منذ منتصف القرن الرابع[٣]، وهو ما يعني أن وصولها كان مبكراً جداً، وأن الدولة الحبشة تبنّتها بدون الشرط المعروف، وهو لزوم مرور زمن طويل قبل أن تتبنّى أية دولة لأي دين، وذلك لكي تتوافر قاعدة شعبية عريضة تكفل للسياسيين نجاح تجربتهم.

وتذكر الروايات التاريخية المستوحاة من التراث الأدبي الإثيوبي أن الفضل في انتشار المسيحية في الحبشة يرجع إلى بعثة سورية تتكون من رجلي دين مسيحيين، هما فرومنتياس (Frumentius) وأديسياس (Aedesius)، اللذان

(٢) Tamrat Taddesse, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527* (Oxford: Oxford University Press, 1972), p. 21.

(٣) John Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia* (Oxford: Oxford University Press, 1952), p. 22.

أرسلهما الفيلسوف السوري روفينوس (Rufinus) إلى الهند عن طريق البحر الأبيض المتوسط فالبحر الأحمر، ومن ثم عبر المحيط الهندي. غير أن سفينتهما غرقت قبالة السواحل الحبشية، فاضطرا إلى النزول على اليابسة الحبشية، ليقعا في أيدي خفر السواحل الحبشية فور وصولهما إلى بر الأمان، فاقتيدا إلى العاصمة الحبشية أكسوم لمحاكمتهما، إلا أنهما فديا أنفسهما بمهاراتهما العلمية؛ فقد وعدا الملك الحبشي بتلقين ابنيه وليي عهد المملكة إزانا (Ezana) وزازانا (Zazana) ما لديهما من علم، وهو عرض قبله الملك، ونجحا أيضاً في الوفاء به، بحيث استعادا حريتهما للعودة إلى بلادهما(٤).

ويبدو أن هذين الرجلين نجحا في نشر المسيحية خلال إقامتهما بالحبشة، وقد اختار أإديسياس العودة إلى بلده لإبلاغ تجربتهما إلى الفيلسوف الذي أرسلهما إلى الهند، بينما توجه زميله فرومنتياس، الأكثر تحمساً لنشر المسيحية، إلى مصر ليطلب من رئيس الكنيسة الأرثوذكسية في الإسكندرية إرسال قساوسة إلى الحبشة لتوطيد أركان المسيحية التي زرعا بذورها هناك. وقد استجاب رئيس الكنيسة الأرثوذكسية فأرسل فوراً عدداً غير معروف من الأساقفة إلى الحبشة. وقد أصبح ذلك تقليداً متّبعاً في إثيوبيا حتى الآن، إذ يستقدم المسيحيون هناك رؤساءهم الكنسيين من الإسكندرية، إلا في حالات استثنائية قليلة(٥). وهذا يعني أن فرومنتياس على وجه الخصوص كان السبب الرئيسي في تحوّل الإثيوبيين إلى المسيحية في ذلك الوقت المبكر من تاريخ المسيحية، حتى أصبحت الدين الرسمي للدولة الحبشية حوالى عام ٣٥٠، كما سبق أن أشرنا، وأصبح هذا الرجل يُعرف عند الإثيوبيين باسم القديس أبونا سلامة(٦).

وعلى الرغم من أنه لا يُعرف بالتحديد الفترة الزمنية التي استقرت خلالها البعثة الكنسية في الحبشة، في ذلك الوقت المبكر من تاريخ المسيحية، وكذلك المدة التي أقام خلالها الرجلان في ذلك البلد، باعتبار أن المعلومات المتعلقة بهذه الرواية مستوحاة من التراث الشعبي الإثيوبي، فإنها كانت، على ما يبدو، مبكرة جداً

---

(٤) Baur, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History, 62-1992*, p. 35, and Eugene Stock, *The History of the Church Missionary Society: Its Environment, Its Men and Its Work*, 4 vols. (London: Church Missionary Society, 1899-1916), p. 33.

(٥) Stephen Neil [et al.], eds., *Concise Dictionary of the Christian World Mission* (London: Lutterworth Press, 1971), pp. 13-14.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢، و Trimingham, *Islam in Ethiopia*, p. 22.

وممتدة على قرنين أو أكثر من الزمن، بحيث استطاع المبشرون المسيحيون، الذين أتوا مع تلك البعثة والبعثات اللاحقة، بسط نفوذهم الديني على العاصمة بكاملها.

وقد تلت هذه البعثةَ بعثةٌ تبشيرية أخرى اعتُبرت الأكبر من نوعها آنذاك، إذ تكونت من مجموعة رهبان وهبوا أنفسهم للديانة المسيحية[٧]. وقد جاؤوا إلى الحبشة عن طريق مصر، وإن كانوا غير مصريين في أغلبهم، وإنما تجمعوا من أنحاء العالم للتدرب على التقشف وتحمّل المشقة هناك، أي في مصر، في سبيل نشر الديانة المسيحية في أنحاء العالم، وبخاصة في الحبشة، وكان ذلك في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس[٨]. وقد جاءت أولى هذه المجموعات إلى الحبشة في حوالى عام ٥٠٠، ويُعرف رهبانها في إثيوبيا حتى اليوم باسم تسدكان (Tsadkan)، ومعناها القديسون، فاستقبلتها الدولة المسيحية هناك بحفاوة. غير أنها سرعان ما توجهت إلى المناطق الوثنية التي لم تكن قد تعرّفت إلى الديانة الجديدة، وقد استشهد كثير من رهبانها على يد سكان تلك المناطق، وذلك في أثناء إقامتهم معهم[٩].

اشتهر من بين هؤلاء الرهبان واحد عُرف باسم لبنوس (Libanos)، وكان من نبلاء روما قبل أن يصبح راهباً يعمل في نشر المسيحية. والسبب في شهرته أنه لم يجتهد في التبشير وبناء الكنائس في أنحاء الحبشة فحسب، وإنما سعى أيضاً إلى ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية، وقد نجح في ذلك بحيث ترجم إنجيل القديس ماثيو إلى لغة غعز (Ge'ez)، لغة مملكة أكسوم القديمة، وهو ما يُعتبر تاريخياً أول ترجمة على الإطلاق للكتاب المقدس إلى إحدى اللغات المحلية الإثيوبية[١٠].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك تسعة قديسين آخرين كانوا يتمتعون بشهرة واسعة ربما تَفُوقُ شهرة هذا الرجل في بعض الأحيان، وكان هؤلاء يترأسون مختلف الاختصاصات التبشيرية في الحبشة. ويُعتبر القديس ميخائيل أريغاوي (Michael Aregawi) أكثر هؤلاء القديسين شهرة، على أساس أنه صاحب كنيسة دبري دامو (Debre Damo)[١١] القائمة حتى اليوم، وهي تُعتبر

(٧) S. Goodwall, *A History of the Congregation of the Holy Spirit* (Moscow: [n. pb.], 1957), p. 11.

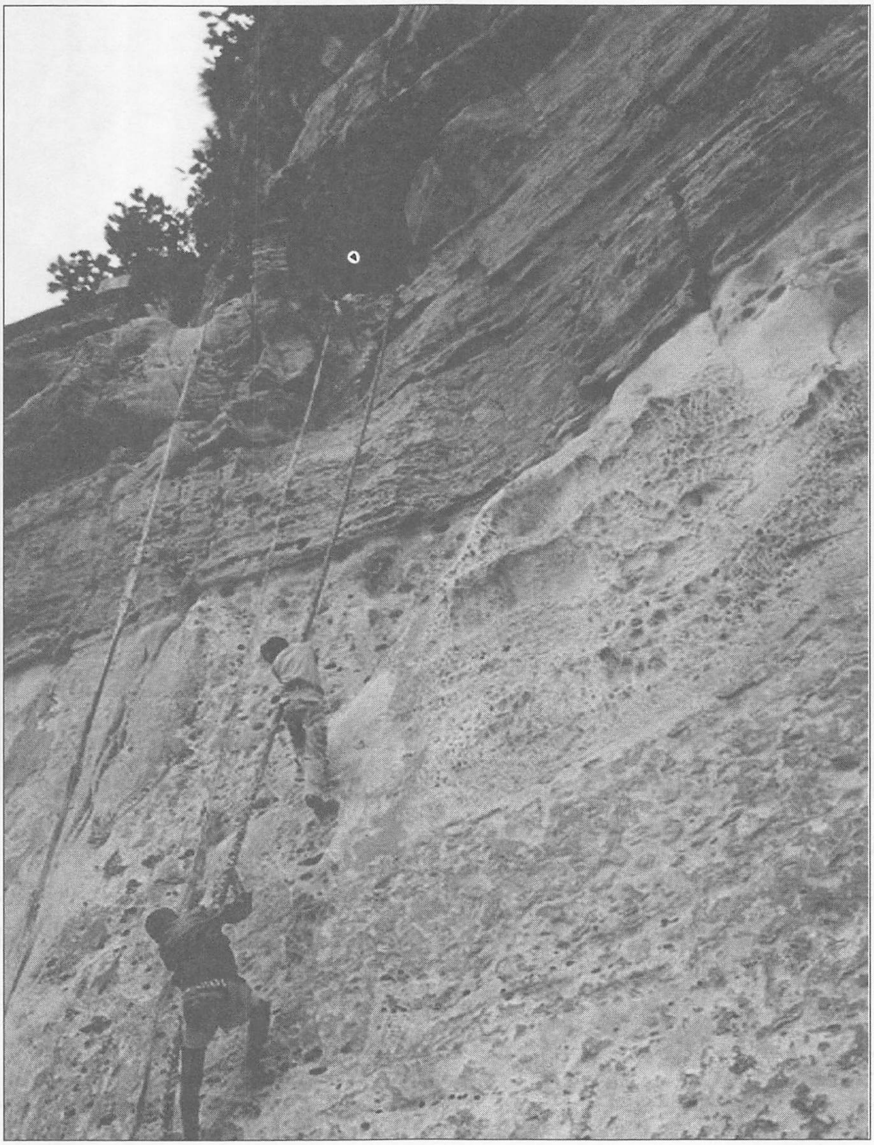
(٨) Baur, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History, 62-1992*, p. 36.

(٩) Stock, *The History of the Church Missionary Society: Its Environment, Its Men and Its Work*, p. 33.

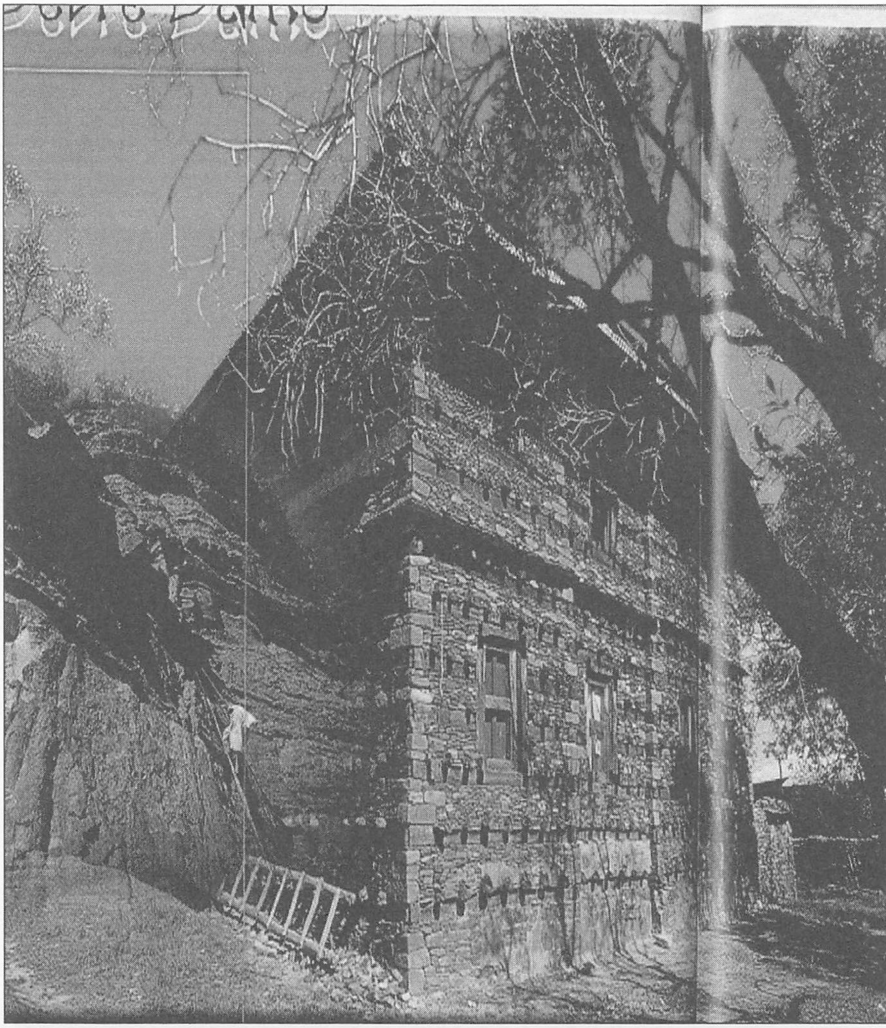
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١١) انظر الصورتين اللاحقتين.

أول كنيسة منحها الملك جبرا مسكل (Gabra Maskal) أراضي شاسعة في الحبشة حوالى عام ٥٥٠، وكرّس عادة تلقّي الكنائس هبات من هذا القبيل من لدن الملوك الذين جاؤوا بعده على مدى العصور التالية، إلى حد أن أملاك الكنيسة شملت أغلب الأراضي في أنحاء البلاد[١٢].



(١٢) Gabriel Ossul, *Early African Christianity* (London: [n. pb.], 1976), p. 22.



دبري دامو هو اسم مشترك للجبل الذي كان المسيحيون الأوائل في الحبشة يتعبدون فيه، وهو ما نشاهده في الصورة الأولى، كما نشاهد في الصورة الثانية الكنيسة التي بنيت في القرن السادس في شمال إثيوبيا، وهي تحمل الاسم نفسه، وتشتهر بكثرة مخطوطاتها النادرة، بحسب قول توماس باركنهام الذي زارها في عام ١٩٥٥[(١٣)].

ويبدو أن الأنشطة التبشيرية في هذه الفترة استمرت على مدى قرن وربع قرن أو أكثر، أي من أواخر القرن الخامس إلى أواسط القرن السابع، وهو ما

(١٣) Thomas Parkenham, *The Mountains of Rasselas: An Ethiopian Adventure* (New York: Sterling, 1999), pp. 79-86.

يعني أن نهايتها تزامنت مع ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، الأمر الذي سينعكس سلباً على الإمبراطورية الحبشية، وَإِنْ بطريقة غير مباشرة.

وقد تلت هذه المرحلةَ مرحلةٌ تقهقرت خلالها المسيحية في الحبشة، باعتبار أن الإسلام بدأ يتوسع على حساب الأديان الأخرى في أنحاء العالم، بما في ذلك الحبشة، وذلك على الرغم ممّا كان الأحباش يتمتعون به من مكانة خاصة عند المسلمين، باعتبار كرم الضيافة الذي خُصّ به المهاجرون المسلمون أيام محنتهم الأولى مع القرشيين في زمن الرسول (ﷺ)، مع العلم بأن هناك بعض الأحاديث التي تفيد بعدم التعرض إلى الحبشة بالسوء.

وبحسب د. تيديسي تمرات، فإن تلك العلاقات الطيبة التي تتحدث عنها كتب السِّيَر، بين النبي محمد (ﷺ) ومملكة أكسوم، لم تُعَمِّرْ طويلاً، إذ إن الإرهاصات الأولية لسوء هذه العلاقة ظهرت قبل وفاة الرسول عام ٦٣٢، وذلك عن طريق مناوشات بحرية كانت الجزر الواقعة في البحر الأحمر المتوسط مسرحاً لها على مدى القرن السابع. وكانت الكفة قي هذه المناوشات تميل إلى مصلحة الإثيوبيين في بادئ الأمر، بسبب خبراتهم البحرية الطويلة، إلى أن تولّى الأمويون السلطة وأنشأ معاوية ابن أبي سفيان أسطولاً بحريا قوياً، حيث رجحت الكفة لفائدة المسلمين، الذين استولوا على جميع الجزر المتنازع فيها، بما في ذلك جزائر دهلك التي استخدمها الأمويون ثم العباسيون سجناً لمن عارضوا حكمهم(١٤).

ومهما يكن من أمر، فقد امتدت مرحلة تقهقر المسيحية في الحبشة من عام ٦٤١ إلى عام ١٢٧٠ أو ١٢٧١، وذلك لأن الإسلام انتشر خلال هذه الفترة في ربوع مصر، وسيطر على جميع الطرق المؤدية إلى الحبشة، وهو ما فرض عزلة نوعية على ذلك البلد، وأدى إلى حرمانه حتى من الأسافقة الذين كان المصريون يمدونه بهم، ناهيك عن الطوق الذي فرضته السلطنات الإسلامية عليه من جهة الشرق. وقد نتج من هذه الظروف أن تقلص حجم إمبراطورية أكسوم إلى أقل من خُمس حجمها قبل ذلك التاريخ، فاقتصرت مساحتها أحياناً على الساحل الإريتري ومناطق التيغرى الواقعة في أقصى شمال إثيوبيا، أي أن جميع المرتفعات الوسطى خرجت عن سيطرتها، بما في ذلك مناطق لاستا (Lasta) وبغمدر (Begemder)، وكذلك منطقة شوى (Shao)، ناهيك عن

(١٤) Taddesse, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527.*

المناطق الشرقية والجنوبية الشرقية التي أصبحت مناطق إسلامية عن جدارة[١٥].

وممّا يجدر أن يشار إليه في هذا الصدد أن اللغة الرسمية للدولة الإثيوبية اليوم، وهي اللغة الأمهرية، كانت قد ظهرت آنذاك في إثر التلاقح الذي حصل بين اللغات المحلية واللغة العربية التي كانت تتكلم بها مجموعات عربية استوطنت هناك. وليس هذا فحسب، وإنما ظهرت أيضاً، نتيجةً لهذا التلاقح بين العرب والسكان المحليين، شعوب الأمهرة التي ينحدر منها الرئيس الإثيوبي السابق منغستو هيلي مريم. وفي هذا الصدد، يقول القس جون بور، الذي عمل مبشراً في شرق أفريقيا أكثر من ربع قرن: «وفي هذه المرتفعات اختلط الأحباش الذين يتحدرون من أصول عربية بالشعوب المحلية، ممّا أدى إلى ظهور عرق جديد، أي الأمهرة مع لغة جديدة»[١٦]. وهذا يعني أن ما ينطبق على السواحليين ولغتهم ينطبق أيضاً على الشعوب الأمهرية ولغتها، بحيث يلاحظ في ملامحهم الاختلاط العرقي الذي يتحدث الأب جون بور عنه، وقد لاحظت أنا شخصياً مدى تأثر اللغة الأمهرية باللغة العربية في أثناء زيارتي للمنطقة، وبخاصة العاصمة الإثيوبية أديس أبابا.

إلى جانب التهديد الخارجي الذي شعر به المسيحيون في الحبشة عقب تعاظم شأن الإسلام حولهم، كان هناك أيضاً، على ما يبدو، صراع داخلي بين العائلة الحاكمة تقليدياً والمنتسبة إلى النبي سليمان (ﷺ)، والمعروفة بالعائلة المالكة السليمانية، وعائلة أخرى اغتصبت الحكم، بحسب الإثيوبيين، بين عامي ١١٣٧ و١٢٧٠، وهي عائلة الزغوي (Zagwe) المنتمية إلى قبائل الأغاو (Agaw). ومن أهم ما قامت به هذه العائلة في أثناء حكمها للحبشة أنها أنشأت عاصمة جديدة للبلاد بدلاً من العاصمة التقليدية أكسوم، وأطلقت عليها اسم أشهر رجالها وهو لاليبالا (Lalibala)[١٧].

وخلاصة القول إن جميع هذه الأحداث ـ أي ظهور الإسلام وخنقه للإمبراطورية، والصراع الداخلي الذي عصف بالمملكة ردحاً من الزمن ـ أوقفت النشاط التبشيري الذي استمر في الحبشة قروناً من الزمن، بل تراجعت المسيحية في المناطق التي لم تكن قد رسخت فيها بعدُ.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه.

لكن ما إن جاء النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وبالتحديد عام ١٢٧٠، حتى استعادت العائلة السليمانية حكمها، وهو ما فتح الباب لما يُعرف بالعصر الذهبي للمسيحية في الحبشة، وقد امتد قرنين ونصف قرن من الزمن، أي بين عامي ١٢٧٠ و١٥٣٠.

ومن المدهش جداً أن ازدهار المسيحية في الحبشة تزامن مع انحطاط الإمبراطوريات والممالك المسيحية الأخرى، كإمبراطورية روما الشرقية أو ما يُعرف بالإمبراطورية البيزنطية التي اختفت عن الوجود في عام ١٤٥٣ في إثر وقوع عاصمتها القسطنطينية في يد الإمبراطورية العثمانية، وكذلك الممالك المسيحية في بلاد النوبة التي اندثرت تماماً. وبعبارة أخرى، ازدهرت المسيحية في إثيوبيا في الوقت الذي كانت تتراجع في كل مكان. وتعزى النجاحات التي حققتها المسيحية في الحبشة خلال هذه الفترة إلى ثلاثة أسباب رئيسية هي:

أ ـ استعادة العائلة السليمانية التقليدية الحكم لأول مرة منذ أكثر من ٦٠٠ عام، في إثر اعتلاء يكونو أملاك (Yikunno Amlak) العرش، وهو حدث ما زال الإثيوبيون يحتفلون به باعتباره بداية لما يُعرف بالعصر الذهبي للمملكة المسيحية الحبشية[١٨].

ومن القصص الشعبية التي تُرْوَى بخصوص هذا الحدث أن العائلة المالكة في أكسوم أبيدت عن بكرة أبيها، باستثناء يكونو أملاك، الذي يقال إنه حظي برعاية رجال الدين المسيحيين الذين كانوا يرون فيه أملهم الوحيد في إعادة عجلة التاريخ إلى أيام التبشير المجيدة، وهو ما تحقق لهم، على الأقل في وقت لاحق، على يد أحد أحفاده عمدا صهيون (Amda Siyon)، الذي حكم البلاد بين عامي ١٣١٤ و١٣٤٤، وقام بتوسيع دائرة حكمه من خلال الغارات التي شنها على المناطق الجنوبية الغربية التي كانت خاضعة لسلطنة عدل الإسلامية، وكذلك من خلال غزوه المناطق الساحلية التي تراجعت عنها إمبراطورية أكسوم أمام المد الإسلامي في قرون الانحطاط الحبشي[١٩].

ومع ذلك، وصلت الثقافة المسيحية في الحبشة إلى ذروتها بعد قرن من

---

(١٨) A. H. M. Jones and Elizabeth Mornoe, *History of Ethiopia* (Oxford: Simon Publications, 1995), p. 89.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٣.

ذلك الزمن، وبالتحديد في أثناء حكم زرء يعقوب (Zara Yakob)، الذي سعى إلى جعل جميع الإثيوبيين مسيحيين من خلال إجبار المواطنين الوثنيين على اعتناق المسيحية، كما سعى إلى جعل الهوية الإثيوبية هوية كل المواطنين في الحبشة. ومن أهم ما قام به هذا الإمبراطور أنه حرّم تعدد الزوجات في البلاد، مع استثناء ذاته بطبيعة الحال، كما جعل المسيحية الدين القومي للمواطنين الإثيوبيين، وهو ما تجسد من خلال ما يُعرف بالأمهرية المسيحية التي تطورت على مدى القرون التالية حتى أيام مجيء هيلا سيلاسي إلى السلطة في النصف الأول من القرن الماضي[٢٠].

وإذا أمعنّا النظر في هذه الرواية، نجد أن هناك ما يدعو إلى الشك في مصداقيتها، وخاصة في ما يتعلق بيكونو أملاك وبقصة نجاته وحده من بين أفراد العائلة المالكة التقليدية في إمبراطورية أكسوم؛ فإذا أخذنا الفترة الزمنية الطويلة التي حكم فيها أعداء الأسرة التقليدية المالكة في عين الاعتبار، نستنتج أن القصة برمتها ملفّقة ربما لأجل إضفاء الشرعية على الإمبراطور يكونو أملاك دون سواه.

ب ـ الإصلاحات التي أُجريت على الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية في أثناء هذه الفترة، عقب ظهور جيل جديد من الرهبان يسعى إلى إصلاح ما أفسده الأساقفة المصريون الذين كانوا يُتَّهَمُون بشراء المناصب الدينية وبيعها، وبممارسة فساد إداري من خلال تلقّي الرشاوى من المذنبين مقابل تخليصهم من ذنوبهم، وهو ما كان يُفترض آنذاك أن يُمنح لجميع أتباع الكنيسة الإثيوبية بلا مقابل. ولقد بدأت أولى الاتهامات الموجهة إلى هؤلاء الأساقفة المصريين في أثناء رئاسة القديس أبونا يوحانس (Abuna Yohannis) للكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية، بعيد اتهام الراهب بيسيلوتي ميخائيل (Bäsälotä-Mia'el) له بالفساد الأخلاقي بعد لقائه بالملك الحبشي، الذي لم يعر مزاعمه اهتماماً، بسبب ثقته المطلقة في هؤلاء الأساقفة المصريين. وعلى العكس ممّا كان متوقعاً، دفع الراهب نفسه ثمناً باهظاً لوشايته عند الملك، إذ نُفِيَ من المناطق الحبشية التي كان يحظى بها بقدر كبير من الاحترام، وأبعد إلى المناطق النائية في محافظة تغري شمال إثيوبيا.

(٢٠) Taddesse, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, p. 242.

غير أن الراهب المنفي عاد إلى المناطق الحبشية بعد وفاة من أبعده، أي بعد عامين فقط، ليجدد مساعيه للإصلاح مرة أخرى. وقد وجد هذه المرة استجابة لدى الملك الجديد، ولدى أتباعه في المناطق الأمهرية وفي منطقة شوى، قبل أن يصطدم بالملك عمدا صهيون، إثر توجيهه انتقادات لاذعة إلى الملك بخصوص سلوكه، إذ قال (إن صحت الترجمة): «لقد أمرنا الله نحن المسيحيين أن لا نتزوج أكثر من امرأة واحدة، وأن لا نشتري مومسات، وأن لا نضاجع زوجات الآخرين، ومع ذلك فقد جاوزتَ كل تلك الحدود الإلهية. وأكثر من كل هذا، تزوجتَ من زوجة أبيك، ولم تقف عند هذا الحد أيضاً، وإنما تزوجت عدداً كبيراً من النساء الأخريات المنتميات إلى الشعوب الوثنية»[٢١].

ويبدو أن هذا الكلام لا يعبّر فقط عمّا استحقه الملك بسبب سلوكه المشين الذي كان يتنافى والعقيدة المسيحية، بل يدل أيضاً أن ذلك السلوك كان سلوكا عاماً سائداً في أنحاء مملكة الحبشة، وقد سعى هذا الراهب إلى تغييره. وبعبارة أخرى، كان المقصد من هذه الإصلاحات كلها تغيير مثل هذا الواقع الذي كان المسيحيون يعيشون فيه، بسبب تساهل الأساقفة المصريين الذين كانوا يتغاضون عن جميع السلوكيات المخالفة للقيم الدينية، حفاظاً على مصالحهم الشخصية الضيقة.

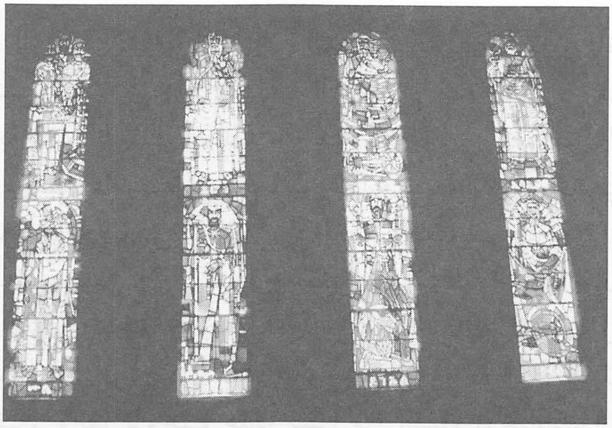
هذا وتجدر الإشارة بخصوص هذه الإصلاحات إلى أن هناك شخصيتين رئيسيتين ـ إلى جانب الراهب ميخائيل بطبيعة الحال ـ قامتا بأدوار قيادية، لا بد أن نذكرهما هنا، وهما القديس تكلا هايمنوت (Takla Haymanot) (١٢١٥ ـ ١٣١٣) الذي بنى، في منطقة شوى، معبد دبرى لبانوس (Debra Libanos)[٢٢]، أشهر المعابد المسيحية في الحبشة، وأصبح رئيس الرهبان في إثيوبيا، وهو أعلى منصب ديني كان يحلم به أي رجل دين مسيحي إثيوبي، باعتبار أن منصب رئيس الأساقفة كان حكراً على المصريين حتى وقت قريب من التاريخ الإثيوبي[٢٣].

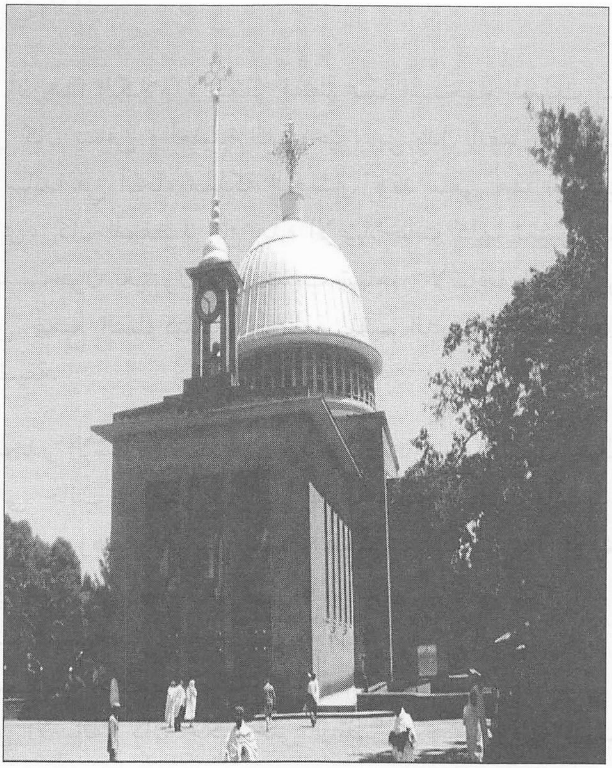
---

(٢١) Tamrat Taddesse, *Reform Movements in the Church* (New York: Clarendon Press, 1982), p. 116.

(٢٢) لمشاهد هذا الأثر التاريخي «دبرى لبانوس» انظر المشهدين في الصفحة التالية.

(٢٣) Baur, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History, 62-1992*, p. 38.





الصورة الأولى من داخل الكنيسة، وهي تدل على ما وصلت إليه الحضارة المسيحية في إثيوبيا خلال تلك الفترة، من حيث الرونق والجمال. أما الصورة الثانية فهي لمظهر الكنيسة الخارجي[٢٤].

(٢٤) <http://www.africaguide.com/ethiopia>.

وأما الشخصية الثانية، فهي القديس ايوستاتيوس (Eustatius) (١٢٧٣ ـ ١٣٥٢)، صاحب كنيسة دبرى مريم (Debra Maryam) في تيغرا. ويُعتبر هذا الرجل من أكثر رجال الدين الإثيوبيين المسيحيين إثارة للجدل بسبب اعتباره يوم السبت ـ يوم اليهود ـ يوماً مقدساً آخر من أيام الأسبوع بالنسبة إلى المسيحيين أيضاً، إلى جانب يوم الأحد بطبيعة الحال. وقد فشل في نشر أفكاره هذه لدى البطاركة المصريين في الإسكندرية، وهو ما دفعه إلى الهروب واللجوء إلى أرمينيا التي توفي فيها بعد وصوله إليها بـ ١٤ عاماً. وقد تعرّض أنصار هذا الرجل لجميع أنواع الاضطهاد والإقصاء في الحبشة، إلى أن تولى زرء يعقوب السلطة، فتبنّى أفكار هذا الرجل المثيرة للجدل، وهو ما أدى إلى ثورة حبشية ضد الكنيسة الإسكندرية التي كانت لها السلطة المطلقة على الكنائس الحبشية يومها. وقد أحدثت أفكاره انقسامات بين بعض الكنائس الحبشية من جهة وبعض الكنائس الحبشية الأخرى والكنيسة الإسكندرية من جهة ثانية، واستمرت تلك الانقسامات قروناً من الزمن، على الرغم من أنها كانت شكلية في كثير من الأحيان. وكانت هناك أيضاً شراكة بين أطراف النزاع في ما يتعلق بالتبشير والإصلاحات التي كان يفترض أن تجرى على القواعد المشتركة بينهم[٢٥].

خلال هذه الفترة، ظهرت الملامح الخاصة بالكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية، التي تُعتبر الأضخم أتباعاً بين سائر الكنائس الشرقية، أي الكنائس القبطية والإثيوبية والسورية والهندية، وأخيراً الكنيسة الأرمنية[٢٦]. وهذا يعني أن «إثيوبنة» الكنيسة تمّت خلال هذه الفترة عبر تمكين رجال الدين الإثيوبيين من تبوؤ المناصب الدينية القيادية في الكنائس الأرثوذكسية في البلاد، باستثناء منصب الأسقف الذي كان دوماً يعيَّن من قِبَل الكنيسة الأم في الإسكندرية، كما أصبح ملك الملوك الإثيوبيين رئيس الأساقفة على أرض الواقع، وإن على نحو غير معلن. ومن أهم ما يُذكر في هذا الصدد أن إجيغي، رئيس دير دبرى لبانوس على سبيل المثال، كان يتبوأ منصب كبير مساعدي رئيس الأساقفة في الشؤون المحلية في البلاد، وهو ما كان يعني أنه كان يتمتع بنفوذ أكبر حتى من نفوذ رئيس الأساقفة، باعتباره أدرى بشؤون بلاده من

(٢٥) Baur, Ibid., pp. 38-39.

(٢٦) Getnet Tamene, «Features of the Ethiopian Orthodox Church and the Clergy,» *Asian and African Studies*, vol. 1, no. 7 (1998), p. 89.

الأسقف الذي كان غريباً على المواطنين باعتباره مصرياً لا يتكلم لغتهم(٢٧).

وخلاصة القول، كانت الفترة الممتدة من القرن الأول إلى القرن السادس عشر كافية لتجذّر المسيحية في إثيوبيا، وذلك بغضّ النظر عن حركة المد والجزر التي عرفتها الكنسية الإثيوبية خلال فترات الانحطاط والتقهقر وفترات الازدهار والرخاء، وهو ما يعني أن المرحلة الثانية كانت فقط بمثابة مرحلة تكميلية لِما تجذّر أصلاً في المرحلة الأولى.

٢ ـ المرحلة الثانية

على الرغم من وجود أسطورة نداء مزعوم أطلقه ملك الحبشة برستر يوحنا تجاه أوروبا في القرن الثاني عشر، فإن الروايات التاريخية تُرجع نداءات الاستنجاد الإثيوبية بأوروبا إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وحسب تلك الروايات، فإن إثيوبيا استعادت عافيتها من النكسات التي واجهتها خلال عصور الظلام، بعد أن استعادت العائلة السليمانية التقليدية الحكم، وأصبحت قوية إلى حد شعرت بأنها قادرة على الدفاع عن حقوق المسيحيين في كل من مصر وفلسطين، وهو الطموح الذي سيدفع بأمراء ذلك البلد إلى التفكير في إنشاء تحالف مسيحي مع الأوروبيين. وقد أدى هذا الأمر بدوره إلى استغلال الأوروبيين للوضع لتحقيق طموحاتهم الاستعمارية في وقت لاحق(٢٨).

وممّا يقال في هذا الصدد أن المجلس المعروف بديبري ميتماق (Däbrä Mitmaq) نجح في وضع حد للخلافات العميقة بين الكنيسة الأم التابعة للكنيسة القبطية في مصر، وبيت إووستاتيوس ذات النفوذ الواسع، التي انشقت عن الأولى. وكان هذا المجلس قد شُكّل لهذا الغرض، وبخاصة لحل الخلافات التي أثارتها مسألة يوم السبت الآنفة الذكر(٢٩).

وقد استغل الملك زرء يعقوب هذه المصالحة لبسط سيطرته على المناطق

(٢٧) Charle Pelham Gorves, *The Planting of Christianity in African* (London: Lutter-Worth Press, 1985), p. 39.

(٢٨) F. Alvarez, *The Preser John of the Indies*, 2 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1960), vol. 2, p. 249, and John Baur, *African Requests and European Responses: Ethiopia and the Portuguese Conquista* (Kenya: Paulines, 1994), p. 43.

(٢٩) Tamrat Taddesse, *Early Contacts with Christian Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1972), p. 248.

التي كانت لا تخضع لسلطاته المركزية، وهو ما انعكس إيجاباً على بلاده، بحيث أصبحت أقوى من أي وقت مضى. وقد كان هذا وراء الغرور الذي أدخل إثيوبيا في معمعة الحروب الصليبية التي كانت تدور رحاها في أنحاء العالم الإسلامي آنذاك(٣٠).

ففي عام ١٣٠٦، وصل أول مبعوث إثيوبي أرسله برستر يوحنا إلى روما لهذا الغرض، وقد أبلغ برستر يوحنا البابا والملك الإسباني استعداده لمد يد المساعدة إليها عسكرياً لمواجهة المسلمين. وقد مثّل ذلك بداية لتوطيد العلاقة بين ذلك البلد الأفريقي المسيحي الوحيد وأوروبا المسيحية، وهو ما أدى في النهاية إلى تبادل السفراء بين العاصمتين أكسوم وروما، وذلك في عام ١٤٠٢؛ فقد أصبح فلورينتاين أنتونيو بارتولي (F. A. Bartoli) أول سفير إثيوبي لدى روما قبل أن يعود إلى بلاده بعتاد متطور ومهندسين متخصصين ببناء الكنائس، وذلك تلبية لمطالب إمبراطور إثيوبيا آنذلك، نعني داود. وتذكر الروايات التاريخية في هذا الصدد أن البعثة الإثيوبية تعرضت خلال عودتها إلى البلاد لمضايقات في مصر، بما في ذلك السجن، كما قُتل دليلهم الفارسي شنقاً، وذلك في محاولة من الحكام المماليك في مصر لمنع أي تحالف بين الإثيوبيين والأوروبيين ضد المسلمين(٣١).

أثارت تلك الاتصالات الأولية من الإثيوبيين شهية الأوروبيين التوسعية، فكان أن استجاب الملك البرتغالي جاو الأول (Joao I) لنداء برستر يوحنا المزعوم، وذلك من خلال إرسال ابنه الثالث دوم هنريك (D. Henrique)، المعروف بهنريك الملاح أو البحّار، لاستكشاف تلك الأراضي التي كانت تأتي منها نداءات الاستنجاد. وكان لهذه الاستجابة هدفان رئيسيان:

الأول هدف عسكري يصب في خانة الحروب الصليبية، التي كانت توشك أن تضع أوزارها آنذاك (وهي التي استمرت بين عامي ١٠٦٣ و١٤٩٢)(٣٢)، **الثاني** هدف ديني لا يخرج عن كونه جزءاً لا يتجزأ من الحملات التبشيرية التي

---

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) J. Desmond Clark, [et al.], eds., *The Cambridge History of Africa*, 8 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977), vol. 3, p.181.

(٣٢) Boxer Charles Ralph, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825* (London: Random House, 1969), p. 69.

بدأ البرتغاليون بإرسالها إلى القارة الأفريقية، ولحقت بها الدول الأوروبية الأخرى أيضاً في وقت لاحق.

ولقد بلغت الاتصالات الأوروبية ـ الإثيوبية ذروتها في أثناء رحلة فاسكو دي غاما (V. Da Gama) إلى شرق أفريقيا في عام ١٤٩٨، حين وصل بعثة من البرتغاليين لأول مرة إلى أرض برستر يوحنا المسيحية، وذلك بفضل اثنين من الأدلاء المحليين من مدينة ماليندي، عبرا بالبعثة إلى المرتفعات الإثيوبية عن طريق الصومال. ومما أدهش البرتغاليين آنذاك أنهم رأوا كنائس في كل مكان، سواء في القرى التي وجدوا فيها ٥ ـ ٦ كنائس، أو في المدن التي كانت تحوي من الكنائس ما لا يُحصى عدداً، أو في الأرياف. كما أدهشهم التزام الإثيوبيين بالمسيحية بصورة تفوق التزام الأوروبيين بهذا الدين، حيث رأوا أن الجميع، بمن فيهم الأطفال، كانوا يأتون إلى الكنائس بانتظام[٣٣].

ومما يُذكر في خصوص الزيارة التي قام بها البرتغاليون إلى إثيوبيا أن الزوار تناقشوا مع رجال الدين الإثيوبيين في مسائل دينية عدة، فكان أن تطابقت وجهات نظرهم في كثير من القضايا، كما اختلفوا في بعض المسائل، وبخاصة في تلك المتعلقة بعزوبية القساوسة باعتبار أن القساوسة الإثيوبيين كانوا لا يمتنعون عن الزواج، الأمر الذي كان يُعَدُّ من المحرمات بالنسبة إلى البرتغاليين[٣٤].

ومن أبرز السفراء الأوروبيين الذين أدوا دوراً بارزاً في توطيد العلاقات بين الإثيوبيين والأوروبيين، السفير فرانسيسكو ألفاريس (F. Alvarez) الذي فتح الباب لعلاقة صداقة دامت أكثر من قرن من الزمن، وذلك بالتعاون مع الملك الإثيوبي الشاب والمتفتح لبنا دنقل (L. Dengel)، الذي كان يحكم البلاد آنذاك[٣٥].

ولا شك أن أي تطور للعلاقات الإثيوبية ـ الأوروبية كان يصب في صالح المسيحية في ذلك البلد الأفريقي، إذ كان، على الأقل، يعطي ذلك البلد دعماً معنوياً لا غنى له عنه باعتباره جزيرة مسيحية صغيرة في بحر من المسلمين، بحسب الأسطورة التي استغلها الإثيوبيون طويلاً لتحقيق مآربهم التوسعية على حساب شعوب المنطقة، الوثنية منها والمسلمة.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٣٥) المصدر نفسه.

ومن الأحداث التي تُذكر في خصوص التطورات التي نتجت من تلك الاتصالات الإثيوبية ـ الأوروبية في ذلك الوقت، محاولة يوحنا برموديز (J. Bermudez) تزوير وثائق اعتماد له كخليفة للقديس أبونا ماركو، الممثل الخاص للكنيسة القبطية في إثيوبيا إبان حكم لبنا دنقل. وقد ادَّعى برموديز أنه عُيِّنَ من قِبل الإسكندرية وبمباركة من البابا في الفاتيكان، وقد نجح في الترويج لكذبته برهة من الزمن، لكن سرعان ما انكشف أمره نتيجة نزاع مسلح سبّبه هذا الرجل بين أتباع الكنيسة بسبب أفكاره المثيرة للجدل، وهو ما جعل أتسناف ساغط لر (A. S. Ler)، المعروف عند الأوروبيين بغلاودووس (Galawdewos)، يعمد إلى إعادة النظر في وثائق اعتماد هذا الرجل من خلال اتصاله بكل من الملك البرتغالي وأساقفة الأقباط في مصر. وعندما انجلت الحقيقة طرده هو واثنين من معاونيه، كما وعد الملك البرتغالي بإرسال أسقف آخر لإعادة المياه إلى مجاريها[٣٦].

غير أن هذا الحدث المأساوي المتمثل في خداع الشعوب الإثيوبية المسيحية لم ينعكس سلباً على العلاقات الإثيوبية ـ الأوروبية، بل أدى إلى انطلاقة عصر جديد بالنسبة إلى المسيحية في إثيوبيا، إذ أرسل البرتغاليون الأسقف الذي وعدوا به، وهو الأسقف الذي دشن بداية مرحلة جديدة نشط خلالها الآباء اليسوعيون في طول إثيوبيا وعرضها، وقد دامت هذه الفترة أكثر من ٧٠ عاماً (١٥٧٧ ـ ١٦٣٢).

وممّا يُذكر في خصوص الآباء اليسوعيين وانطلاقة أنشطتهم في إثيوبيا، أنهم كانوا متفوقين معرفياً إلى حد أنه كان يصعب على رجال الدين الإثيوبيين الوقوف في وجههم بالحجج إذا ما تناقشوا معهم في الأمور الدينية، وهو ما أدى بهم إلى الاستسلام لهم والتتلمذ عليهم. ويُعتبر اليسوعي أوفيدو (Oviedo) أقدم الآباء اليسوعيين الذي وصلوا إلى العمق الإثيوبي منذ عام ١٥٥٧، يليه اليسوعي بدرو بايز (P. Paez) الذي نجح هو الآخر في التسلل إلى المرتفعات الإثيوبية عام ١٦٠٣[٣٧].

وقد قام بايز بإنشاء مدرسة في مدينة فريمونا (Fremona) الواقعة في منطقة

---

(٣٦) Edward Ullendorf, *The Ethiopians: An Introduction to Country and People* (London: Oxford University Press, 1960), p. 52, and John Baur, *Ethiopia's Encounter with Christian Europe* (Nairobi: Paulines, 1994), p. 53.

(٣٧) المصدر نفسه.

تغرى، وهي المدينة التي كانت على مدى القرنين السادس عشر والسابع عشر مقراً للبعثات الكاثولكية في إثيوبيا. ونجح، بفضل قدرته الفائقة في التدريس، في كسب ود الملك زا دنجيل (Za Dingil) الذي كان يحكم البلاد آنذك، كما تأثر به خليفته الملك سوسينيوس (Susenyos)، الذي اتّبع الكاثوليكية وصرح بذلك علناً أمام الجمهور بعد مضي ١٠ أعوام على حكمه، في محاولة منه لتشجيع المواطنين على اتّباعها[٣٨].

ومن سوء حظ الكاثوليكية في إثيوبيا، أن الرجل الذي دشن مدرسة اليسوعيين الناجحة تلك، توفي في ٢٥ أيار/مايو ١٦٢٢ قبل أن ينجح في تحويل الإثيوبيين كلهم إلى الكاثوليكية[٣٩]. وكان من شأن وفاته أن قضى على آمال البرتغاليين في انضمام الإثيوبيين إلى كنيستهم الكاثوليكية، على الرغم من إسراعهم في إرسال خليفة له. والسبب هو أنه لم يكن هناك بين كبار رجال الدين الكاثوليك من كان يتمتع بجاذبية هذا الرجل وبقدرته على التأثير، وهو ما اتضح لاحقاً حين فشل خليفته الإسباني، الأسقف منديز (Mendez)، في مواصلة النجاحات التي حققها بايز للكنيسة الكاثوليكية، بل إن الكاثوليك خسروا المكاسب التي حققها بالتعاون مع الملك سوسينيوس[٤٠].

وبحسب الملك سوسينيوس، فقد تصرف الأسقف الإسباني الجديد بحماقة مطلقة، بعد ما أعلن الملك الإثيوبي نفسه انضمام البلاد إلى الكنيسة الكاثوليكية في عام ١٦٢٦. وتكمن الحماقة في أن الأسقف طالب بإعادة النظر في جميع المسائل، بما في ذلك إعادة تعميد المواطنين، كأنهم لم يكونوا يوماً مسيحيين، وهو ما أثار حفيظة المواطنين، وفي مقدمتهم رجال الدين الأرثوذكس، وأدى إلى اندلاع ثورات متتالية أخمدها الملك الواحدة تلو الأخرى إلى أن سئم سفك الدماء، فقرر التنازل عن العرش لصالح ابنه فاسيلاداس (Fasiladas)، وذلك في عام ١٦٣٢[٤١].

حين تسلم الإمبراطور فاسيلاداس العرش، دارت الدائرة على الكاثوليك

---

(٣٨) Baur, *African Requests and European Responses: Ethiopia and the Portuguese Conquista*, p. 111.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) المصدر نفسه.

في إثيوبيا؛ فقد خسروا جميع المكاسب التي حققوها أيام الملك سوسينيوس، باعتبار أن الملك الجديد لم يعد يتحمل الثورات التي تسبب فيها المذهب الكاثوليكي الجديد في البلاد، فكان أن قرر هذا الإمبراطور طرد الآباء اليسوعيين من البلاد، بمن فيهم القديس منديز الذي بيع إلى الأتراك العثمانيين ليُفرج عنه لاحقاً مقابل فدية مالية كبيرة دفعها الإسبان إلى الأتراك العثمانيين. وليس هذا فحسب، بل تعرض الكاثوليك أيضاً للمطاردة والاضطهاد بتهمة العصيان الجماعي، حتى بعد لجوئهم إلى القرى والأرياف النائية، كما أُجبروا على الارتداد عن الكاثوليكية وإلا واجهوا عواقب وخيمة لا تحمد عقباها[٤٢].

هكذا أُسدل الستار في عام ١٦٣٢ على ما يقرب من قرن من الزمن، كان الإثيوبيون خلاله على صلة وثيقة بنظرائهم المسيحيين في أوروبا، وهو ما فتح الباب لقرنين من الزمن انقطعت خلالهما الصلة كلياً بينهم إلى أن جاء المبشرون المسيحيون الأوروبيون البروتستانت إلى منطقة شرق أفريقيا خلال القرن التاسع عشر، وبالتحديد في عام ١٨٣٠، فأعادوا الاتصال بذلك البلد الأفريقي ليلتحق بهم الكاثوليك في وقت لاحق[٤٣].

ثانياً: المسيحية في بلاد النوبة

إلى جانب هذه الإمبراطورية المسيحية، أي إثيوبيا، كانت هناك ممالك مسيحية أخرى في منطقة شرق أفريقيا حفظتها الذاكرة التاريخية، وإن كانت في واقع الأمر قد اختفت عن الوجود. وهي ممالك النوبة المسيحية التي ازدهرت بين عامي ٧٠٠ و١٢٠٠ بالتزامن مع انتشار الإسلام في مصر وبلاد المغرب العربي[٤٤].

يرجع تاريخ المسيحية في بلاد النوبة إلى حوالى منتصف القرن السادس، وبالتحديد إلى فترة حكم القديس جستنيان الأكبر، المعروف أيضاً بجستنيان الأول، للإمبراطورية البيزنطية بين عامي ٥٢٧ و٥٦٥، وما تلا ذلك التاريخ حتى عام ٥٨٠، وذلك لأن هذا الرجل قرر تحصين إمبراطوريته من الغزوات

---

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) Giovanni Vantini, *Christianity in the Sudan* (Bologna: EMI Publishers, 1981), p. 17, and Ossul, *Early African Christianity*, p. 31.

الهمجية التي كانت تشنها القبائل المجاورة لها من حين إلى آخر، بأن يُدخلها إلى الديانة المسيحية. فأرسل في عام ٥٤٠ أفضل البعثات الملكية التبشيرية إلى بلاد النوبة لتحويل الشعوب النوبية من شعوب معادية إلى شعوب مسالمة تشاطر إمبراطوريتَه القيم الدينية المسيحية السمحة. وقد تكللت مهمة البعثة التي أرسلها بالنجاح، بحيث دخل النوبيون في المسيحية في ذلك الوقت المبكر من التاريخ المسيحي(٤٥).

وتذكر الروايات التاريخية في خصوص هذا الموضوع، أن بلاد النوبة كانت تتكون، في أثناء انتشار المسيحية فيها، من ثلاث ممالك صغيرة، وهي مملكة نوباتيا في الشمال، ومملكة مقرة في الوسط، ومملكة علوة في الجنوب. وقد اعتنق أهل المملكتين الشمالية والوسطى المسيحية طواعية في إثر قبول الملك سلكو (Silko)، ملك نوباتيا، هذا الدين من المبعوث القبطي جوليان (Julian)، واستقبال أهل مقرة المبعوث الأرثوذكسي من الإمبراطور البيزنطي بحفاوة كبيرة، بينما اعتنقت مملكة علوة المسيحية عنوة، عقب هزيمة نكراء مُني بها جيشها أمام جيوش نوباتيا المدعوم من قبل الإمبراطورية البيزنطية(٤٦). كان ذلك قبل أن تتحد هذه الممالك الثلاث تحت راية مملكة مقرة، التي اعترفت بتبعيتها للكنيسة القبطية في الإسكندرية، على الرغم ممّا تركه البيزنطيون من بصمات على التراث المسيحي في هذه المملكة.

وكما أشرنا، فإن المسيحية ازدهرت في بلاد النوبة خلال خمسة قرون متتالية أو أكثر، أي ابتداء من القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر، وذلك لما تمتعت به تلك البلاد من استقرار خلال هذه الفترة، بفضل معاهدة بقط الشهيرة، التي كان النوبيون يدفعون بموجبها ٣٦٠ عبداً للمصريين سنوياً، مقابل الذرة أو القمح والزيت والملابس التي كانوا يحصلون عليها(٤٧).

وبحسب المصادر التاريخية، بدأت هذه المرحلة المزدهرة بالنسبة إلى بلاد النوبة، مع اعتلاء مركوريوس (Mercurios) العرش في مملكة مقرة، واستيلائه على مملكة نوباتيا. وقد اكتملت هذه المرحلة بانضمام المملكة الثالثة علوة إلى

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٢، و John F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003), pp. 17-19.

(٤٦) Baur, *2000 Years of Christianity in place*Africa: An African History, 62-1992

(٤٧) H. K. Hilton, *The Kongdoms of Noba* (London: [n. pb.], 1973), p. 29.

مملكة مقرة طواعية، بحيث أصبحت هناك مملكة نوبية مُوَحَّدَةٌ لها من القوة ما يكفي لكي تقف صامدة في وجه أطماع المسلمين على مدى قرون الازدهار الخمسة، بحسب ما ذكره بعض الباحثين الغربيين(٤٨). بل إن بعض المصادر يذكر ما يفيد بأن قوة مملكة مقرة خلال هذه الفترة وصلت إلى حد الدفاع عن المصالح المسيحية خارج نطاق حدودها الجغرافية.

وفي هذا الصدد، يذكر القس جون بور أنها أرسلت جيشاً جراراً لإطلاق سراح أسقف مصري كان مسجوناً في الإسكندرية عام ٧٣٧(٤٩)، مع أننا نشك في صحة هذا الخبر باعتباره منافياً للعقل إذا ما أخذنا قوة المسلمين يومها في عين الاعتبار، بحيث كان يستحيل على مملكة صغيرة بهذا الحجم أن تفعل ما لم تقدر الإمبراطوريات المسيحية التي كانت تنهار الواحدة تلو الأخرى أمام قوة المسلمين آنذاك.

ولا غرابة في أن يقع المؤرخون في خطأ، أو في أن يبالغوا في التخمين حين يتحدثون عن مملكة مسيحية مندثرة كهذه، باعتبار أن ما يتوافر لدينا من معلومات ليس إلا مجرد روايات متناقلة عبر الأجيال والعصور، وذلك على الرغم من قيام بعض الباحثين الأوروبيين، في العصر الحديث، بدراسات ميدانية لاستكشاف البقايا الأثرية التي خلّفتها هذه المملكة.

ومهما يكن من أمر، فلا شك في ازدهار المسيحية في بلاد النوبة خلال الفترة المذكورة، وقد وصلتنا الأخبار المعتمدة في هذا الخصوص، لا عن طريق المسيحيين، الذين قد يبالغون في سردها، فحسب، وإنما أيضاً عن طريق العرب المسلمين الذين زاروا المملكة في أوائل القرن الثالث عشر، وبالتحديد في عام ١٢٠٠، حين كانت على وشك الانهيار. وتذكر الروايات التي أوردها هؤلاء الزوار العرب، أن علوة وحدها، وهي التي كانت، على سبيل المثال، تُعتبر أقل مناطق النوبة تطوراً، كانت قد احتضنت ٤٠٠ كنيسة، زُيِّنَتْ جدرانها بالذهب الخالص، كما كشفت لنا الأبحاث الأثرية التي قام الباحثون الغربيون عن أكثر من ١٠٠ كنيسة ودار عبادة في عدة أماكن من مناطق النوبة، وقد وجدوا في بعض هذه الأماكن مخطوطات يرجع تاريخها إلى عصور الازدهار تلك(٥٠).

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥٠) Vantini, *Christianity in the Sudan*, p. 41.

وأشهر الكنائس التي وجدها علماء الآثار تحت أنقاض المدن في العصر الحديث هي كاتدرائية فرس (Faras) التابعة للقصر الملكي في عاصمة ولاية نوباتيا، وقد بُنيت على الطريقة البيزنطية، وزُخرفت جدرانها بأكثر من ١٦٨ شكلا من أشكال الزخرفة. ووجد علماء الآثار فيها كتباً باللغة الإغريقية وأخرى بالقبطية، بالإضافة إلى كتب أخرى مكتوبة باللغة النوبية القديمة. كما وجدوا ما يقرب من ٤٠٠ نقش تحتوي على الصلوات الأرثوذكسية التقليدية، وعلى أسماء الملوك والأساقفة النوبيين الذين عاشوا ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع. وممّا هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن الحفريات الأثرية كشفت عن وجود أساقفة سُود بين رجال الدين البارزين الذين وردت أسماؤهم وشوهدت صورهم في هذه النقوش[٥١]، وهو ما يؤكد تَجَذُّر المسيحية في ذلك البلد إلى حدٍّ تمكُّن المواطنين الأصليين من الحصول على المناصب الدينية القيادية، وبالتالي عدم استيراد الأساقفة من خارج البلاد.

هذا كله يعني أن المسيحية ازدهرت في بلاد النوبة، أو ما كان يُعرف بمملكة مقرة، خلال الفترة الممتدة بين أوائل القرن الثامن وأواسط القرن الثالث عشر. وممّا تميزت به الكنيسة النوبية خلال هذه الفترة ارتباطها بالعائلة المالكة، إلى حد أن الملوك كانوا يتحولون أحياناً إلى أساقفة بعد تنازلهم عن العرش والعكس بالعكس أيضاً، وهو ما يعيبه الباحثون الغربيون على هذه الكنيسة[٥٢]، متناسين دورها في الاضطهاد السياسي في أوروبا نفسها بسبب ارتباطها بالسلطات السياسية خلال العصور الوسطى.

هذا، وقد مرت مملكة مقرة المسيحية بمرحلة تقهقر طويلة الأمد قبل أن تختفي عن الوجود كلياً. وقد امتدت هذه المرحلة على مدى أكثر من قرنين من الزمن، أي بين عامي ١٢٥٠ و١٥٢٥.

وفي حوالى عام ١١٧٢، جاءت نقطة التحول الكبرى بالنسبة إلى هذه المملكة في إثر استيلاء المماليك الأتراك، المعروفين بمعاداتهم للمسيحيين، على الحكم في مصر، وذلك على الرغم من أن مسؤولية سقوط مملكة مقرة تقع على عاتق النوبيين أنفسهم، لسببين اثنين:

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤٤.

أولهما، أنهم ورطوا أنفسهم في صراع مع المماليك، لا ناقة لهم فيه ولا جمل، من خلال مساندتهم للعرب المتمردين في عمليات قتالية ضدهم في سبيل إزاحتهم عن الحكم(٥٣)، وهو ما كان شأناً داخلياً يخص المسلمين فقط، ولا دخل للنوبيين المسيحيين فيه، وهو ما زاد من حدة الكراهية التي كان المماليك يكنّونها للمسيحيين بصفة عامة، وللنوبيين بصفة خاصة.

والسبب **الثاني** هو أنهم تدخلوا في صراعات المماليك الداخلية، فساندوا فريقاً على حساب آخر، وهو ما فتح للمماليك باب التدخل في شؤونهم الداخلية، وأدى في النهاية إلى استيلائهم على نوباتيا، المملكة التي ضمتها مقرة بالقوة، وتعيين مَلِكٍ مُسْلِمٍ منحدرٍ من الفونجيين عليها(٥٤).

هذا يعني أن النوبيين فتحوا باب جهنم على أنفسهم بتوريط أنفسهم في ما لا يعنيهم، وبإعطاء أعدائهم فرصة التدخل في شؤونهم الداخلية. ولم يقف المماليك عند حد الاستيلاء على نوباتيا وإنما واصلوا هجماتهم التخريبية ضد مملكة مقرة، إلى أن دمروا أغلب الكنائس ودور العبادة في أنحاء البلاد، وذلك بين عامي ١٢٥٠ و١٣٥٠(٥٥).

وقد خسرت مقرة سيادتها كلياً بعد تعرّضها لتدمير شامل عصف بالكنائس على وجه الخصوص، الأمر الذي أدى إلى تَدَهْوُرِ أوضاع المسيحيين في أنحاء البلاد. كما أن المماليك اتّبعوا سياسة استئصالية تهدف إلى القضاء على المسيحية، أو إلى إضعافها على الأقل، وذلك من خلال إغراق المنطقة برمّتها بمستوطنين عرب ومسلمين آخرين من جنسيات أخرى، بالإضافة إلى تشجيع الزواج من النساء النوبيات المسيحيات لتحويلهن إلى الإسلام(٥٦).

وممّا يذكر في صدد الدمار والتخريب اللذين ألحقهما المسلمون بمملكة مقرة آنذاك، أن علماء الآثار اكتشفوا مؤخراً ما يُعتقد أنه جثمان أشهر البطاركة النوبيين بلا رِجل، وهو ما دفع بعض الباحثين، من أمثال جون بور، إلى الاستنتاج بأن العنف الذي مارسه المماليك لم يستثنِ حتى الأساقفة(٥٧).

---

(٥٣) Rita Dehlin and Tomas Hägg, eds., *Sixth International Conference for Nubian Studies: Abstracts of Communications* (Stockholm: Bergen, 1986).

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) Roland Oliver, *The Missionary Factor in East Africa* (London: Prentice Hall Press, 1952), =

هذا ما ورد في المراجع المكتوبة التي توافرت لدينا بخصوص المسيحية في بلاد النوبة، غير أننا لا نتفق مع كثير ممّا أوردته من معلومات. ووجه اختلافنا مع هذه المعلومات يتمثّل في أننا نشك مثلاً في صحة ما يقال عن تدمير المسلمين للكنائس وتخريبهم لدور العبادة لغير المسلمين، بالإضافة إلى قتلهم واضطهادهم رجال الدين المسيحيين، وذلك لاعتقادنا بأن الإسلام يحرّم على المسلمين المساس بالكنائس وبدور العبادة لأهل الكتاب، ناهيك عن قتل رجال دينهم، وهو ما يعني أنه يستبعد ارتكاب جرائم كهذه بحضور المسلمين بأي مبرر كان. وأما عن حقيقة اختفاء المسيحية من بلاد النوبة، فلا سبيل إلى إنكارها طبقاً للبحوث الأثرية التي قام بها الباحثون في أنحاء بلاد النوبة، لكن يبدو أن اختفاءها كان لسبب آخر يمكن أن يكون ببساطة أنها فشلت في مقاومة المد الإسلامي الذي كان يتوغل إلى السودان شيئاً فشيئاً عن طريق مصر كقوة حضارية جديدة تسحق كل من يقف أمامها، مع العلم بأن بلاد النوبة ليست هي الوحيدة التي انتشر فيها الإسلام على حساب المسيحية تاريخياً.

ثالثاً: أولى المحاولات التبشيرية في ساحل شرق أفريقيا

لا بد أن نشير، قبل أي شيء آخر، إلى أن وصول البرتغاليين إلى شرق أفريقيا كان جزءاً لا يتجزأ من الحروب الصليبية التي كانت تدور رحاها في أنحاء العالمين الإسلامي والمسيحي، وبصفة خاصة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وتركيا من جهة، والدول الأوروبية المطلة على البحر الأبيض المتوسط، إضافة إلى البرتغال، من جهة أخرى[(٥٨)].

وقد خطط هنري الملاح لمهاجمة المسلمين من وراء ظهورهم، فجهز بعثة بحرية لاستكشاف الأراضي في ما وراء البحار، فتوجهت واحدة من أهم بعثاته تلك إلى شرق أفريقيا التي لم تواجه بها أي عداءٍ من قِبل العرب المسلمين الذين كانوا يقيمون في الجزر والمناطق الساحلية على طول الضفة الغربية للمحيط الهندي، وذلك لأن الحروب الصليبية لم تصل بعد إلى شرق أفريقيا، وهو ما يعني أن العرب المسلمين في ذلك الجزء من القارة الأفريقية لم يَعُوا

p. 47, and Erasto Muga, *African Response to Western Christian Religion* (Nairobi: East African Literature = Bureau, 1975), p. 81.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٨٦.

بما كان البرتغاليون يكنونه لهم من كراهية وحقد شديدين نتيجة للحروب الصليبية. وليس هذا فحسب، وإنما لم يدركوا أيضاً ما كان يتهددهم في مصادر رزقهم، أي في تجارتهم، وهو ما دفعوا من أجله ثمناً باهظاً في وقت لاحق. للوقوف على المحاولات التبشيرية التي قام بها البرتغاليون في شرق أفريقيا، لا بد أن نتطرق أولاً إلى التفاصيل المتعلقة بوصول البرتغاليين إلى المنطقة.

لقد وصل البرتغاليون إلى المنطقة في أواخر القرن الخامس عشر، وكانت سفالا أول مدينة إسلامية شاهدوها على الساحل الشرقي من القارة الأفريقية، فأدهشهم جمالها ووفرة خيراتها وثراء أهلها. وقد عاملهم مواطنوها معاملة حسنة، كما رحب بهم حاكم المدينة التابع لسلطان كلوى، ظناً منه أن أسطولهم يتبع العثمانيين، أو مسلمي الغرب(٥٩).

وقد تظاهر البرتغاليون في أثناء وجودهم في سفالا بأنهم أتوا إلى المنطقة بدافع التجارة، فتفقّدوا جميع مرافق الخدمات، وجميع أنواع السلع التي كانت تصل إلى الميناء من الشمال، وهو ما أثار نهمهم الشديد ورغبتهم في معرفة مصدر هذه السلع. وبعد فترة قصيرة، اكتشف أهالي موزامبيق أمر البرتغاليين في إثر ملاحظات سجلها بعض المواطنين عن الأحباش الذين كانوا يعملون في خدمة التجار العرب في الميناء، وكانوا ينحنون أمام الرموز المسيحية التي كانت تحملها سفن البرتغاليين، ودفع هذا الأمر البرتغاليين إلى مغادرة المدينة نحو الشمال(٦٠).

وما إن وصلوا إلى ماليندي في نهاية المطاف، حتى رحّب بهم ملكها ترحيباً حاراً لأنه رأى فيهم حلفاً له ضد أعدائه، لا سيما أنه كان في حالة عداء مع ممباسا. وقد عقدت اتفاقية بين القائد البرتغالي دا غاما وملك ماليندي على الفور، وأصبحت ماليندي بمقتضى هذه الاتفاقية تابعة للتاج البرتغالي، على أن يناصرها البرتغاليون ضد أعدائها(٦١).

وقد كان ارتماء ماليندي في أحضان البرتغاليين نقطة تحول كبرى بالنسبة

---

(٥٩) سليمان عبد الغني المالكي، **سلطنة كلوة الإسلامية** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦)، ص ٩٨، ومحمود محمد الحويري، **ساحل شرق أفريقيا من فجر الإسلام حتى الغزو البرتغالي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦)، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٦٠) الحويري، المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨.

(٦١) Zoe Marsh and G. W. Kingsnorth, *A History of East Africa: An Introductory Survey* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1972), pp. 26-27.

إلى البرتغاليين، إذ بدأوا يخططون للاستيلاء على المنطقة بأسرها، بعد أن اكتشفوا الانقسامات الداخلية التي كانت تعانيها المدن الساحلية، وضعف نفوذ كلوى عليها بسبب المنازعات حول العرش واستبداد الأمراء والوزراء فيها. وقد اكتشفوا ذلك عن طريق التجسس الذي كانوا يتقنونه.

ويذكر في هذا الخصوص أن البرتغاليين بدأوا في أول خطتهم بفتح مدينة كلوى ـ أقوى مدن الساحل ـ بطريقة سلمية، فدبّر القائد البرتغالي الفاريز كبرال حيلة تمكّنه من الدخول إليها، فادّعى أنه يحمل رسالة من الملك البرتغالي إلى سلطان كلوى غير أن هذه الحيلة لم تنجح، فدبّر أخرى بإنزال أحد أمهر أعوانه إلى المدينة، بعد أن طلب السماح لأنطونيو فرناندو[٦٢] بالهبوط إلى المدينة بدعوى أنه مريض. وهكذا، بينما كان ينتظر التقارير الاستخباراتية عن موفده إلى كلوى، اتجه إلى ماليندي ليكافئ أميرها بهدايا الملك البرتغالي عمانويل على ولائه للبرتغاليين[٦٣].

ومن هنا بدأ صراع البقاء بين سكان ساحل شرق أفريقيا والبرتغاليين، الذين كثفوا جهودهم لإسقاط المدن الساحلية بدءاً بكلوى. ويبدو أن هذه المدينة شعرت بالخطر الذي أصبح يتهددها، فأبدت مرونة في موقفها، فقبل أميرها مقابلة دي غاما تجنباً لويلات الحرب، وخرج إليه ليقابله على قاربه في الميناء، حيث عرض عليه دي غاما أن يقبل حكم الملك البرتغالي، فرفض الأمير ذلك، ولكن دي غاما أخبره أنه سيظل سجيناً على ظهر السفينة، وأنه سيحرق المدينة، وهو ما اضطر الأمير إلى الموافقة على دفع ضريبة سنوية للبرتغاليين. وقبل أن يبحر دي غاما من المدينة، ترك علم البرتغال مرفوعاً على قصر الأمير للدلالة على أن كلوى فقدت استقلالها، وكان ذلك في ١٩ تموز/ يوليو ١٥٠٢[٦٤]. وقد كان سقوط هذه المدينة بداية لخضوع أغلب المدن الساحلية التي كانت تنظر إلى كلوى نظرة تبجيل، إذ لم يعد أمامها سوى الاستسلام للبرتغاليين بعد سقوط المملكة الأم في أيديهم.

(٦٢) أنطونيو فرناندو: هو أحد القوّاد البرتغاليين الذين بعثهم الملك عمانوئيل إلى شرق أفريقيا والهند.

(٦٣) سبنسر ترمنجهام، **الإسلام في شرق أفريقيا**، ترجمة وتعليق محمد عاطف النواوي؛ مراجعة فؤاد محمد شبل (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣)، ص ١٣ ـ ١٤؛ المالكي، **سلطنة كلوة الإسلامية**، ص ٩٩، وجمال زكريا أحمد قاسم، **الأصول التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥)، ص ٩٣.

(٦٤) Richard Reusch, *History of East Africa* (Stuttgart: Evang Missionsverlag, 1954), p. 230.

غير أن أمير كلوى لم يكن ليعترف بتبعيته للملك البرتغالي لو لم يؤخذ على حين غفلة، باعتبار أن مدينته ما تزال قوية بدرجة كافية، وهو ما اتضح لاحقاً؛ فقد سارعت إلى إعلان التمرد، ورفضت دفع الضريبة بعد رحيل دي غاما، كما شرعت في بناء حصن جديد قرب الميناء لمواجهة خطر البرتغاليين. وقد أدى هذا الأمر إلى فتح باب عصيان شامل عن دفع الضرائب للبرتغاليين في جميع مدن الساحل، باستثناء ماليندي التي كانت تُعتبر صديقة للبرتغاليين[٦٥].

ويعتقد المؤرخون أن التمرد على البرتغاليين شكّل نقطة تحول حاسمة أخرى في تاريخ المنطقة؛ إذ إن الملك البرتغالي لم يستسغ هذا الأمر، فأصدر أوامره إلى قادة الجيوش بهدف إخضاع هذه المدن عنوة، ومعاملة المتمردين فيها بقسوة شديدة، وتزويدها بالقلاع والحصون، وترك حاميات فيها لفرض السيطرة عليها من ناحية، وحراسة الطرق المؤدية إلى الهند من ناحية أخرى[٦٦].

وصل فرانسيسكو دالميدا إلى شرق أفريقيا في تموز/يوليو ١٥٠٥، وشرع في مهاجمة سفالا وترويع سكانها، ومن ثم أبحر إلى كلوى في ٢٢ من الشهر نفسه، وراح يطلق قذائف المدافع ويُنزل الجنود. وما إن اقترب جيشه من قصر الأمير إبراهيم حتى هرب هذا الأخير من أحد الأبواب الخلفية إلى مناطق الغابات، وتبعه كثير من الناس يقدر عددهم بنحو ٣٠ ألف شخص، فدخل البرتغاليون إلى البيوت الخالية، ونهبوا وسلبوا وخربوا، كما أحرقوا جانباً كبيراً من المدينة[٦٧]. وفي الأيام التالية، بدأ المواطنون يعودون إلى بلدهم المخرب ويستسلمون للأمر الواقع. وقد عيّن دالميدا محمد الكوفي سلطاناً على المدينة وتوّجه بتاج من الذهب، كما عيّن محمد ميقاتي ولياً للعهد. وقام ببناء حصن حجري ترك فيه حامية عسكرية تتولى شؤون حراسة المدينة وتستلم الضريبة السنوية المقدرة بألفي مثقال من الذهب[٦٨].

وبعد النجاح الذي حقّقه دالميدا في السيطرة على كلٍّ من سفالا وكلوى،

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢؛ ترمنجهام، **الإسلام في شرق أفريقيا**، ص ١٤ ـ ١٥، و John Milner Gray, *History of Zanzibar from the Middle Ages to 1856* (London: Oxford University Press, 1962), p. 24.

اتجه نحو ممباسا في ٨ آب/أغسطس، وطلب من حاكمها شاتاب بن ماشام، الذي كان سلطان كلوى قد ولاّه أميراً، الاستسلام بدون مقاومة، غير أن الأمير رفض ذلك، فشن دالميدا هجوماً كاسحاً على المدينة، ودافع سكانها عنها بشجاعة لمدة يومين، ولكن تفوّق البرتغاليين بالسلاح، وبخاصة سلاح المدفعية، مكّنهم من النزول بالمدينة في اليوم الثالث من بداية الحرب، بعد أن قتلوا أكثر من ١٥١٢ شخصاً كانوا من خيرة رجال المدينة، التي تصدعت معظم منازلها، وتعرضت للسلب والنهب والخراب، كما أُحرق جانب كبير منها على غرار كلوى، وترك البرتغاليون فيها حامية عسكرية تؤكد تبعية المدينة للملك البرتغالي، ومن هناك اتجهوا إلى ماليندي[٦٩].

وينقل الحويري عن دافيدسون قصة شاهد عيان يصف التخريب الذي تعرضت له مدينة ممباسا على يدي دالميدا قائلاً إن هذا الأخير «أعطى أوامره لجنده بنهب المدينة ونقْل ما يقع في أيديهم إلى السفن، ووعد كلاً جندي بالحصول على جزء ممّا ينهبه، بما في ذلك الذهب والجواهر»[٧٠]، الأمر الذي جعل الجنود يمعنون في نهب المدينة وثرواتها. وقد وصف سلطان المدينة المشهد الذي رآه بأم عينيه بقوله: «إن السواحليين والعرب في ممباسا عندما عادوا إلى مدينتهم لم يجدوا فيها أثراً للحياة، فقد قضى البرتغاليون على كل شيء»[٧١].

وقد انتهت مهمة دالميدا في أوائل آذار/مارس ١٥٠٦، حين حل محله القائد البرتغالي تريستاو دا كنها (T. Da Cunha)، الذي وصل إلى المنطقة في ٦ آذار/مارس. وكانت المهام الموكلة إليه مواصلة الغزو نحو الشمال، بعد أن أخضع دالميدا جميع المدن الساحلية الواقعة إلى الشمال من ماليندي[٧٢].

بادر دا كنها بالإبحار إلى مدينة لامو بهدف الاستيلاء عليها، غير أن أهلها تعهدوا بدفع جزية سنوية خشية أن يلحق بهم من الدمار ما لحق بغيرهم من أهالي الساحل، فتوجه إلى براوة[٧٣] التي كانت تنافس ممباسا من حيث

(٦٩) Reusch, Ibid., p. 232.

(٧٠) الحويري، ساحل شرق أفريقيا من فجر الإسلام حتى الغزو البرتغالي، ص ٩٣.

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٧٣) كانت براوة على غرار ممباسا تمتهن النسيج، وقد اشتهر به أهلها حتى اليوم كما هو معروف في الصومال.

الغنى(٧٤). وهناك وقعت اشتباكات عنيفة انتهت بحسم البرتغاليين للمعركة لصالحهم. وكما جرت العادة، دمروا كلَّ شيء في المدينة، واستخدموا مع الأهالي أقصى أساليب البطش والتعذيب، وهو ما جعل السكان ينسحبون إلى التلال المجاورة للمدينة(٧٥).

أخيراً أبحر دا كنها إلى مقديشو، آخر المدن الساحلية في الشمال. وكانت أخبار الجرائم الفظيعة التي ارتكبها البرتغاليون في حق أهالي المدن الجنوبية من الساحل قد وصلت إلى سكان مقديشو، فقرروا عدم الاستسلام لهم، وتمكنوا من الوقوف في وجههم ودحرهم، فكانت مدينتهم المدينة الوحيدة التي احتفظت باستقلالها طوال سيطرة البرتغاليين على مناطق ساحل شرق أفريقيا، وذلك لمناعتها وشدة بأس أهلها(٧٦).

في خضم هذه الأحداث العسكرية التي كان العسكريون البرتغاليون يقومون بها في المنطقة، كانت هناك أنشطة أخرى تقوم بها المنظمات التبشيرية التي اصطحبها هؤلاء الجنود لنشر المسيحية في المناطق التي يستولون عليها. وهذا يعني أن أنشطة المبشرين المسيحيين اقتصرت بادئ ذي بدء على المدن الإسلامية، التي كانت رحى المعركة بين المسلمين والمسيحيين تدور فيها(٧٧).

غير أن التبشير حينذاك دام ٣٤ عاماً فقط، أي بين عامي ١٥٩٧ و١٦٣١. ويتلخص النشاط التبشيري في المدن الساحلية تلك خلال هذه الفترة، في أن فرانسيسكو دي غاما، حفيد فاسكو دي غاما، والمبعوث الملكي الخاص إلى الهند، أرسل عقب زيارة له لكينيا رجال دين مسيحيين عُرِفُوا بأوغستينيان هرمتس (Augustinian Hermits)، أي الزُّهاد الأوغستينيين الذين كانوا يتبعون المذهب الأوغستيني(٧٨) من الكاثوليكية.

وكان هدف دي غاما الحفيد من وراء إرسال هذه البعثة أن يقيموا القدّاس

---

(٧٤) Abdimalik Zindiiq, *Somalia Shalay Iyo Maanta* (Mogadishu: [n. pb.], 1976), p. 103.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٧٦) Roland Oliver and Gervase Mathew, *History of East Africa*, 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1963), p. 134, and Reusch, *History of East Africa*, p. 155.

(٧٧) John Milner Gray, *Early Portugues Missionaries in East Africa* (London: Macmillan, 1958), p. 86.

(٧٨) يرجع هذا المذهب إلى رجل دين مسيحي يدعى أوغستين، وقد عاش بين عامي ٣٥٤ و٤٣٠، وأهم شخصية قامت بأكبر دور لتطوير المسيحية في أوروبا، وبالتالي فهو أبو الكنائس الأوروبية.

الأسبوعي للعسكريين البرتغاليين إلى جانب الإشراف على الكنائس في كلٍّ من فازا وبات ولاموا، أي تلك المدن الساحلية التي بذرت فيها البذرات الأولى من المسيحية في المنطقة بفضل العسكريين البرتغاليين، بينما استقبلت ممباسا طاقماً تبشيرياً كاملاً يتكون من أربعة آباء، باعتبارها مدينة رئيسية، مقارنةً بالمدن المذكورة(٧٩).

وقد أبدى هؤلاء المبشرون حماسة كبيرة لنشر المسيحية في أنحاء شرق أفريقيا الساحلية، وحقّقوا خلال عامهم الأول في المنطقة نجاحات باهرة في ذلك، بحيث اعتنق المسيحية في ممباسا وحدها ما لا يقل عن ٦٠٠ نفر. كما تضاعف هذا العدد بعد عام واحد أو عامين من وصولهم إلى تلك المنطقة ليصل في ممباسا وحدها إلى ما لا يقل عن ١٢٠٠ شخص مسيحي، بمن فيهم زعيم قبيلة محلية(٨٠)، وهو ما كان يُعتبر نجاحاً إضافياً لِمَا كان لهذا الزعيم من أهمية مطلقة لنشر المسيحية في قبيلته. وكان سر نجاح هؤلاء المبشرين المسيحيين أنهم بَنَوْا عدة منازل لاستقبال المرضى والمساكين من غير القادرين على توفير التكاليف المادية لمعالجة أنفسهم، وكانوا يوفرون لهم ما يلزم من علاج بدون مقابل مهما بلغت تكلفته، وهو ما دفع بالكثير من المواطنين الأفارقة عرقياً إلى الدخول في هذا الدين الجديد الذي يتظاهر أتباعه بالرأفة والرحمة(٨١).

هذا وتعتبر البعثة التبشيرية التي أُرْسِلَتْ إلى أرخبيل لامو أنجح البعثات التبشيرية التي عرفتها تلك المنطقة خلال تلك الفترة، وذلك بسبب تمكُّن قساوستها، من أمثال دييغو دو سبريتو سانتو (D. de Spirito Santo)، من البقاء في الأرخبيل لفترات طويلة. وتذكر لنا المصادر التاريخية أن هذا القس تلقّى مساعدة كبيرة من سلطان لامو الذي كان رغم كبر سنه يحمل الأحجار على كتفيه لبناء الكنيسة التي أسسها القس في الأرخبيل في أثناء ترؤسه البعثة التبشيرية هناك، وهو ما يعني أن السلطان لم يكن يدّخر أي مجهود لإنجاح مهمة دييغو التبشيرية. ويبدو أن هذا السلطان كان يهدف من وراء تقديم مساعدته تلك إلى أن تتولى الكنيسة حماية أرخبيله ضد أعدائه، وهو ما اتضح

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٨٠) Justus Strandes, *The Portuguese Period in East Africa* (Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1961), pp. 54-56.

(٨١) المصدر نفسه.

لاحقاً من خلال تصريحات له عبّر فيها عن ارتياحه الشديد لبناء الكنيسة التي توقّع أن تكون سداً منيعاً للدفاع عن أرخبيله أمام الأطماع الخارجية، كما أنه كان يطمح من خلال مساعدته تلك إلى توثيق العلاقات مع البرتغاليين، وهو ما تحقّق له خلال الفترة الطويلة التي بقي القس ديبغو فيها على رأس الكنيسة في الأرخبيل (حوالى ثلاثين عاماً)[٨٢].

أما جزيرة زنجبار التي بدأ فيها النشاط التبشيري متأخراً بعض الشيء، فقد احتضنت المركز التبشيري الأنجع في شرق أفريقيا، وذلك حين أصبحت المنطقة تُدَارُ من قبل موزامبيق، المستعمرة البرتغالية في شرق أفريقيا، منذ حوالى عام ١٦١٢. وتذكر المصادر التاريخية في خصوص هذه الجزيرة، أن رجال الدين المسيحيين فيها، على غرار نظرائهم في أرخبيل لامو، كانوا يتمتعون بعلاقات طيبة مع السلاطين، وهو ما كان يضمن لهم ممارسة أنشطتهم التبشيرية بحرية مطلقة، وأدى بالآباء الأغستينيين أنفسهم إلى اعتبار زنجبار المركز التبشيري الأكثر نفعاً بالنسبة إلى المسيحية في المنطقة، باعتبار أن عدداً كبيراً من قبائل البانتو اعتنق المسيحية انطلاقاً من هذه الجزيرة[٨٣].

وبصورة عامة، مثّلت المرحلة الممتدة بين عامي ١٥٩٧ و١٦٣١ الفترة الذهبية للمبشرين المسيحيين البرتغاليين في منطقة شرق أفريقيا، لكن ما إن انصرم العام الأول من العقد الرابع من القرن السابع عشر حتى انقلبت الأمور بالنسبة إليهم رأساً على عقب، وذلك على الرغم من أن الإرهاصات الأولية لهذا الانفلات بدأت في الظهور قبل ذلك التاريخ بعدة أعوام، وهو ما يعني أن جذور الثورة المعروفة بـ «ثورة يوسف بن حسن وشهداء ممباسا، التي قضت على آمال المبشرين البرتغاليين في المنطقة، انطلقت من ماليندي في إثر إساءة القائد العسكري البرتغالي إلى سلطان ماليندي وقَصْفِهِ لقصره، وتَعَقُّبِهِ إلى مدينة ربيع التي فر إليها، وقَتْلِهِ فيها في ظروف غامضة، وهو ما استنكره البرتغاليون أنفسهم، فحاولوا إصلاحه من خلال إرسال ابن السلطان إلى جاو (Gao) وتهيئته هناك ليتولى زمام الحكم في بلاد أبيه[٨٤].

وحسب المصادر التاريخية المتخصصة بالمنطقة، أُحضر الابن يوسف بن

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٨٣) Gray, *Early Portugues Missionaries in East Africa*, p. 88.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

حسن إلى جاو في إثر مقتل أبيه، لإعداده وتدريبه في الديانة المسيحية، وأُطلق عليه اسم جرنيمو جنغليا (Jeronimo Chingulia) بدلاً من الاسم الإسلامي الذي أخذه عن أبويه. وقد أبدى جرنيمو الجديد براعة كبيرة في مختلف أنواع التعليم الذي تلقّاه في جاو، ثم التحق بالبحرية البرتغالية ونال إعجاب القادة العسكريين بقدراته العسكرية كجندي مدفعي، ثم أتى به الآباء الأوغستينيون إلى شرق أفريقيا ليتسلم حكم ممباسا في عام ١٦٢٥، بعد أن تأكدوا من ولائه للمسيحية، وارتاحوا له، على ما يبدو[٨٥].

أصبح السلطان الجديد مصدر طمأنينة لرجال الدين المسيحيين البرتغاليين في المنطقة، فتواترت الأخبار السارة الواردة من أفريقيا إلى الملك البرتغالي، وبلسان أو قلم القساوسة، كما قام الأمير الجديد بطمأنة المسيحيين في الغرب من خلال إرساله رسالة طاعة إلى البابا، وذلك في ٢٠ آب/أغسطس ١٦٢٧. وعبّر السلطان الجديد في رسائله عن ارتياحه الشديد لما تلقاه من أتباعه من ترحيب حار قائلاً، إن صحّت الترجمة، «أنا رجل مطاع من قبل رعاياي المسلمين الأذلاء، وخلال عامين اثنين فقط تمكنت من تنصير أكثر من مئة نفر منهم». وفي مقولة أخرى زعم أنه أجبر الناس على أكل لحوم الخنزير وممارسة الأنشطة المنافية للإسلام[٨٦].

غير أن شهر العسل بين المبشرين المسيحيين وابنهم المدلل السلطان يوسف بن حسن سرعان ما ولّى، عقب نزاع شب بين القائد العسكري البرتغالي في ممباسا بيتروا ليتاو دي غامباو، والسلطان يوسف بن حسن نفسه، وهو ما أدى بهذا الأخير إلى تغيير ولاءاته الداخلية؛ فقد سعى إلى توثيق الروابط بينه وبين المسلمين، كما بدأ بزيارة ضريح أبيه والدعاء له على الطريقة الإسلامية، الأمر الذي زاد من غضب القائد العسكري البرتغالي عليه ليقرر إرساله إلى جاو لمحاكمته هناك بتهمة الخيانة العظمى قبل أن يستبق السلطان نفسه هذا الاحتمال بالأحداث الدامية التي قضت على آمال المبشرين المسيحيين البرتغاليين في المنطقة آنذاك[٨٧].

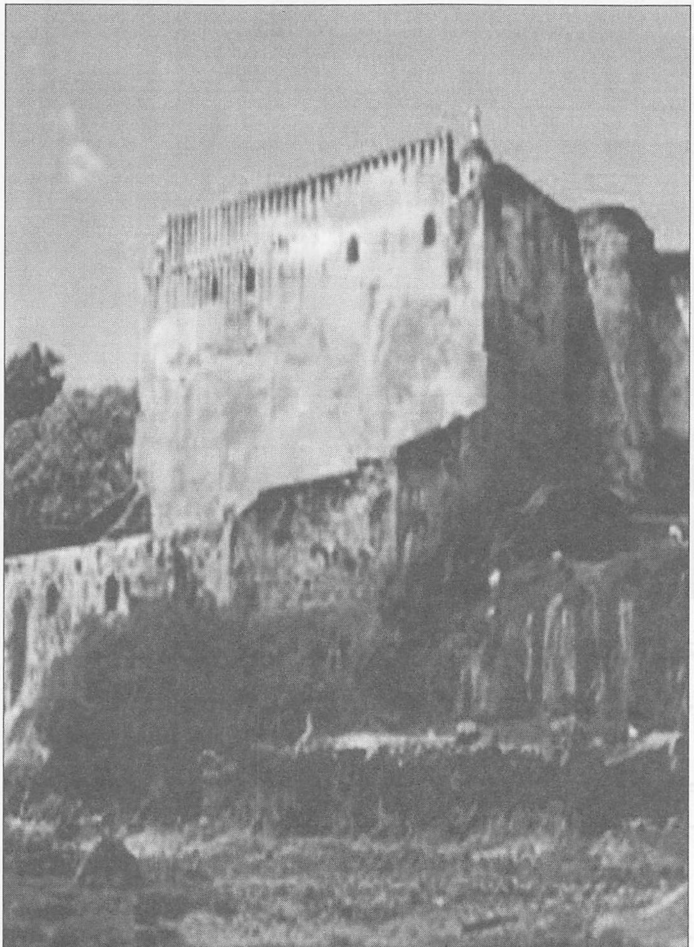
---

(٨٥) G. S. P. Freeman-Grenville, *The Mombasa Rising Against the Portuguese*, Fontes Historiae Africanae: Series Varia (London: British Academy, 1980), p. 4.

(٨٦) المصدر نفسه.

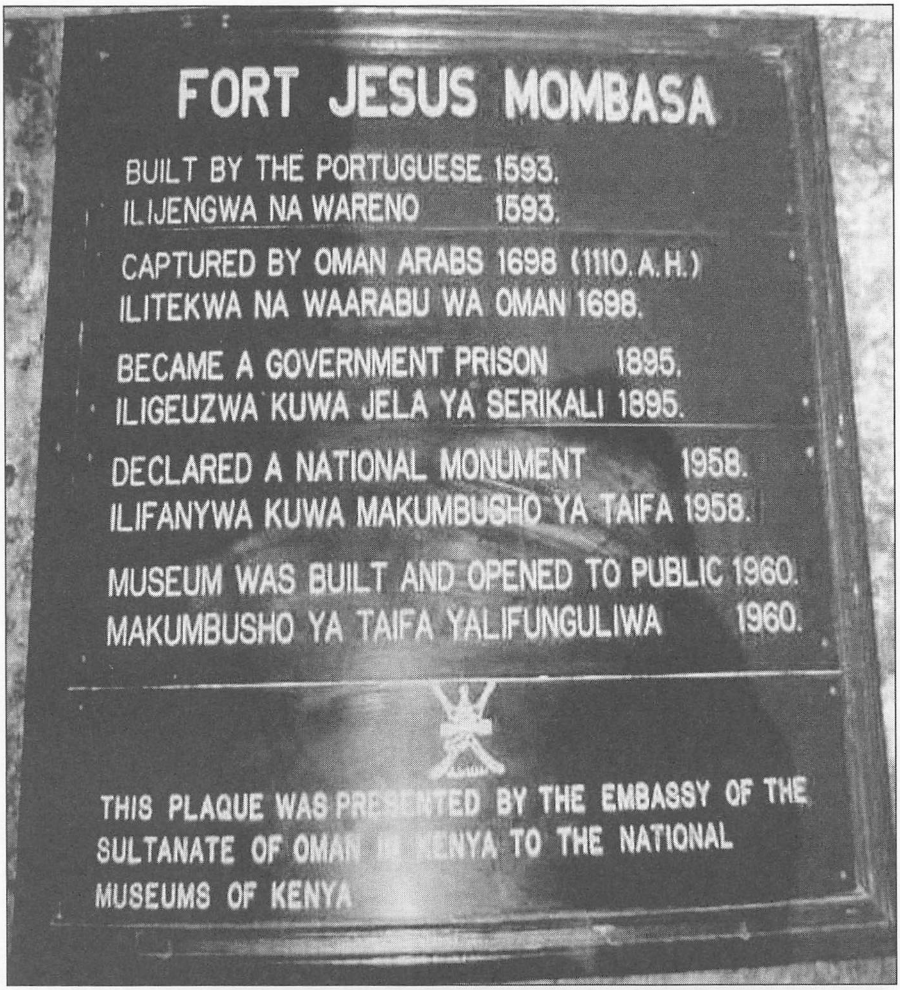
(٨٧) Gray, Ibid., p. 102.

ويبدو أن القائد العسكري البرتغالي في ممباسا ارتكب خطأً قاتلاً حين قرر إحالة السلطان إلى القضاء، إذ دفع وجميع أفراد طاقمه ثمناً باهظاً نتيجة هذا القرار المتهور. كان ذلك في ١٦ آب/أغسطس ١٦٣١، حين زار السلطان يوسف بن حسن وحاشيته القلعة التي كان القائد البرتغالي يتمركز فيها، فاغتال القائدَ البرتغالي وقضى على أفراد جيشه فيما كانوا يخلدون إلى الراحة بعد حفلة كبيرة أقاموها في القلعة قبل يوم من ذلك التاريخ، كما قام فريق السلطان بحرق جميع ما كان داخل القلعة من بيوت وقصور[٨٨].



القلعة التي بناها البرتغاليون في ممباسا

(٨٨) المصدر نفسه.



هذه اللوحة المكتوبة باللغتين الإنكليزية والسواحلية مثبتة على جدار القلعة المذكورة أعلاه. وهي تحوي التاريخ الذي مرت به إلى يومنا هذا. وحسب اللوحة، بنى البرتغاليون القلعة عام ١٥٩٣، واستولى العمانيون عليها عام ١٦٩٨. وقد تحولت إلى سجن حكومي في عام ١٨٩٥، وأُعلنت في عام ١٩٥٨ أثراً تاريخياً وطنياً، كما أعيد ترميمها في عام ١٩٦٠ وأصبحت متحفاً مفتوحاً للعامة والخاصة منذ ذلك التاريخ.

ونتيجة لما حصل، لجأ جميع المسيحيين في المنطقة إلى الكنائس ودور العبادة التابعة للآباء الأوغستينيين، غير أن هذا لم يشفع لهم في شيء؛ إذ إن المفاوضات المضنية التي دارت بين المسيحيين ورجال السلطان لم تؤد إلى أية نتيجة، إلى أن أيقن المسيحيون في نهاية المطاف أنهم لن ينجوا إلا إذا

اعتنقوا الدين الإسلامي، فدخل عدد كبير منهم الإسلام(٨٩).

وبحسب الروايات التاريخية المتعلقة بهذه الأحداث، فإن جميع البرتغاليين آثروا الموت على اعتناق الإسلام، ما عدا رجل واحد، فقُتلوا جميعاً، كما أن ٧٢ رجلاً وامرأة من المسيحيين الأفارقة اختاروا المصير نفسه فالتحقوا برفقائهم في الدين البرتغاليين. وقد بلغ عدد القتلى في تلك الأحداث حوالى ٣٠٠ رجل وامرأة، كما أن قرابة ٤٠٠ من هؤلاء المسيحيين أُرسلوا إلى الجزيرة العربية كعبيد للمبادلة بالذخيرة الحية التي كان السلطان في أمس الحاجة إليها في مواجهة أعدائه، بعد أن فقد حماية البرتغاليين له(٩٠).

ومن المدهش جداً أن اعتناق الأفارقة للمسيحية كان من الجدية أن فضّل بعضهم الموت، مع أنهم كانوا قادرين على إنقاذ أنفسهم باعتناق الإسلام، باعتبار أن أسيادهم البرتغاليين هُزموا في المعركة، ولا خوف عليهم إذا ما غيروا ولاءهم لفائدة المسلمين المنتصرين. وبعبارة أخرى، كان مغزى اعتناق الأفارقة للمسيحية آنذاك أكثر من أن يكون مصاحبة البرتغاليين لمكاسب آنية.

ومن الروايات التاريخية التي ترد على لسان المؤرخين المسيحيين، على غلوها، أن أهم ما يشهد بجدية مسيحية هؤلاء الأفارقة قصة بنت تناشد أمها المذعورة كاثرينا ألا تخاف من أي شيء قائلة لها «لا تفزعي يا أماه، فإننا ذاهبون إلى الجنة»، وتقول في عبارة أخرى للقتلة «نحن مسيحيون اقتلونا» قبل أن تُطْعَنَ هي وأمها بالسيف حتى الموت. ومن القصص التي تروى في هذا الصدد أيضاً أن أحد أقرباء السلطان يوسف بن حسن ناشده بأن يعود إلى عقيدة أبيه، أي الإسلام، وقد أخبر السلطان بذلك دوم أنطونيو (D. Antonio) زعيم المسيحيين الأفارقة، فأصيب هذا الأخير بالذعر الشديد وقال للسلطان «ويحك يا سلطان لا تعد إلى الوراء، فأنا مثلك مسيحي من أصل أفريقي ولن أعود إلى الوراء مهما كلفني ذلك من الثمن»، وهو ما يعني أن اعتناق كثير من الأفارقة للمسيحية لم يكن طمعاً كما يُزعم في بعض الأحيان، وإنما كان قناعة، بدليل أن هذا الأخير صدق في قوله بحيث دفع نفسه ثمناً لعقيدته حين نزلت المحنة عليهم(٩١).

---

(٨٩) Freeman-Grenville, Ibid., p. 87.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٩١) Gibril Motema, *The Legacy of the Portugeuse in East Africa* (London: [n. pb.], 1992), p. 23.

ومهما يكن من أمر، فإن أحداث عام ١٦٣١ في ممباسا أفزعت العالم المسيحي، وبخاصة روما والبرتغال اللتين راهنتا على الرجل الذي تخرّج في مدرسة الأوغستينيين وترعرع على أيديهم، ولقد أقيم قداس لأرواح القتلى في كنائس جاو، كما أرسلت إلى روما الوثائق المتصلة بالموضوع، والمستمدة من شهادات ٢٣ شخصاً شاهدوا المجزرة لحظة وقوعها. هذا وتجدر الإشارة إلى أن يوسف بن حسن وقف عند هذا الحد، ولم يضطهد من تبقى من المسيحيين بعد ذلك التاريخ، وهو ما جعل البروفسور فريمان غرنفيل (F. Grenville) يتوصل إلى نتيجة مفادها أن الغضب الذي تراكم عند هذا الرجل منذ أن كان يتيماً هو الذي أدى به إلى ممارسة هذه الأعمال الوحشية، وليس ذلك يعني أن الإسلام يبيح مثل هذا العنف ضد الأبرياء، وضد رجال الدين على وجه الخصوص(٩٢).

وعلى الرغم من أن هذه الأحداث قضت على آمال المسيحيين في المنطقة، فإن البرتغاليين أعادوا الكرّة في العام التالي، فأطاحوا يوسف بن حسن الذي انتهى به المطاف إلى الجزيرة العربية، حيث حاول عبثاً تنظيم صفوف المسلمين المتحدرين من منطقة شرق أفريقيا لشن هجوم مضاد على البرتغاليين في بلادهم، كما حاول بلا جدوى إثارة ثورة شعبية ضد البرتغاليين في المنطقة، وحين فشل في ذلك اضطر إلى ممارسة أعمال القرصنة إلى أن توفي بدون أن يحقق آماله في استعادة الحكم من البرتغاليين(٩٣).

ولقد حكم البرتغاليون ممباسا بالنار والحديد، بعد تلك الأحداث التي شهدتها في عام ١٦٣١، وكانت بمثابة المنفى لكبار المجرمين الذين ضاقت بهم البرتغال على رحابتها، وكأن السواحليين كانوا يعاقَبون على أفعال سلطانهم، وهو ما أدى إلى تدهور العلاقات بينهم وبين البرتغاليين، ودفع بالمواطنين إلى إرسال نداء استغاثة إلى السلطان سيد بن سيف، سلطان عمان، للتخلص من المأزق الذي وجدوا أنفسهم فيه، فاستجاب السلطان لندائهم على الفور، وهاجم جزيرة زنجبار، حيث قتل جيشه عدداً كبيراً من البرتغاليين، إضافة إلى بعض المبشرين المسيحيين الأوغستينيين، كما كاد الجيش أن يأسر ٤٠٠ نفر من المبشرين المسيحيين المرابطين في الجزيرة قبل أن يتمكنوا من الهرب من المنطقة. وقد كان هذا الحدث بمثابة بداية النهاية للأنشطة التبشيرية التي كثفها

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

الآباء الأوغستينيون في فترتهم الثانية الأخيرة في المنطقة، لكي ينشروا المسيحية على نطاق واسع ويغيروا الخريطة الدينية للمنطقة في أسرع وقت ممكن، وذلك على الرغم من التمرد المستمر الذي واجهوه منذ مجيئهم مرة أخرى على متن السفن البحرية، بعد أن استعاد البرتغاليون سيطرتهم على الساحل(٩٤).

أما النهاية، فجاءت في ١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٦٩٨، في إثر حصار ضربه العمانيون على القلعة التي كانت قد شهدت الأحداث الدامية في عام ١٦٣١. وقد امتد الحصار من ١٣ آذار/مارس ١٦٩٦ إلى ١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٦٩٨، حين تم القضاء على القوة العسكرية الاستعمارية البرتغالية وعلى النشاط التبشيري بصفة نهائية، وذلك على الرغم من عودة البرتغاليين مرة ثالثة إلى المنطقة في عام ١٧٢٨، بعد أن استنجد سلطان بات بهم ضد العمانيين، وهي عودة لم تتجاوز مدتها عاماً واحداً، إذ انتهت قبل أن يعود المبشرون إلى المنطقة بسبب سوء تصرف القائد البرتغالي الذي لم يتعظ من تجارب البرتغاليين السابقة في المنطقة(٩٥).

خلاصة القول إن المبشرين المسيحيين فشلوا في تحقيق مهمتهم بحيث أصبح مصير التبشير في المنطقة كمصير مصالح البرتغاليين الأخرى، وذلك لارتباط المبشرين المسيحيين بالقادة العسكريين، وهو ما جعل الناس يعتبرونهم وجهين لعملة واحدة، ويفسر تعرض الآباء الأوغستينيين لمصير القادة العسكريين في أثناء محنة عام ١٦٣١.

أهم الحركات التبشيرية التي نشطت في المنطقة في أثناء هذه الفترة هي:

- بنيديكتانس (Beneditines)، أو ما تُعرف بمذهب القديس بنيديك (Order of Saint Benedic)، وهو مذهب كاثوليكي يرجع تاريخه إلى حوالى عام ٥٢٩، وتأسس في إيطاليا على يد القديس بنيديك من نورسيا (Benedic of Nursia)، نسبة إلى المدينة التي ولد فيها(٩٦).

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٩١، و John Eric Frey, *The History of East Africa* (London: [n. pb.], 1965), p. 217.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢١٨، و Honny Nilson, *East Africa History* (London: [n. pb.], 1972), p. 110.

(٩٦) Dom Columba Marmion, *Christ the Ideal of the Monk: Spiritual Conferences on the Monastic and Religious Life*, translated by A Nun of Tyburn Convent, 8th ed. (London: B. Herder, 1926), p. 13.

ـ الفرنسيسكان (Franciscans)، ويقصد بهذه الحركة الكاثوليك الذين كانوا يطبّقون القانون المعروف بـ «قانون القديس فرانسيس»، نسبة إلى مؤسسها فرنسيس أسيسي (Francis of Assisi) الذي سمّى حركته أيضاً مذهب الفرايرس ماينر (Order of Friars Minor)[(٩٧)].

ـ الدومينيكان (Dominicans)، أو ما تُعرف بالمذهب الدومينيكاني (Dominican Order)، أي المذهب الكاثوليكي الذي أسسه القديس دومينيك في أوائل القرن الثالث عشر، ويُعرف أيضاً عند البريطانيين بمذهب الرهبان السود (Black Friars) نظراً إلى الملابس السوداء التي يلبسونها في أثناء القيام بالمراسم الدينية. كما أن الفرنسيين يسمّونه المذهب اليعقوبي نسبة إلى القديس يعقوب، وهو أول فرنسي اعتنق هذا المذهب في فرنسا[(٩٨)].

ـ اليسوعيون (Jesuits)، أو الحركة المعروفة بـ «الجمعية اليسوعية»، وهي حركة كاثوليكية أسستها في أوائل القرن السادس عشر جماعة من الشبان يتقدمهم إغناسيوس لويولا (I. Loyola)، الطالب في جامعة السوربون وبرفقته فرنسيسكو خافيير (F. Xavier)، وألفونسو سالمرون (A. Salmeron)، ودييغوا لانيز (D. Lainez)، ونيكولاس بوباديلا (N. Bobadilla)، وكلهم إسبان، بالإضافة إلى الفرنسي بيتر فافرى (P. Favre)، والبرتغالي سيمون رودريغوس (S. Rodrigues). وقد وهب هؤلاء أنفسهم للمسيح، وسمّوا أنفسهم «جند المسيح» (Soldiers of Christ)، ووضعوا أنفسهم في خدمة البابا بول الثالث[(٩٩)].

هذا وتجدر الإشارة إلى أننا ركزنا هنا فقط على الجماعات الكاثوليكية الأكثر أهمية التي رجعت إلى الساحة الأفريقية في وقت لاحق، بعد وصول الجماعات البروتستانتية إلى المنطقة، كما سنرى لاحقاً.

---

(٩٧) John Richard Humpidge Moorman, *History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517* (Oxford: Franciscan Press, 1988), pp. 7-9.

(٩٨) Kenneth O. Morgan, *The Oxford History of Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 179.

(٩٩) Harro Hopfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, 1540-1630* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), p. 426.

الفصل الرابع

انتشار المسيحية في المنطقة منذ أواخر القرن الثامن عشر

سبق أن أشرنا إلى أن منطقة شرق أفريقيا عرفت المسيحية في فترة مبكرة جداً، غير أن الفترة الأهم بالنسبة إلى الغالبية العظمى من سكان القارة الأفريقية جنوب الصحراء عموماً ومواطني شرق أفريقيا خصوصاً، تبدأ من أواخر القرن الثامن عشر، وبالتحديد من عام ١٧٩٢، أي ما يُعرف بالعصر المسيحي الحديث لدى الباحثين الغربيين المتخصصين بالشؤون الأفريقية عامة، وبتاريخ المسيحية في القارة السمراء بصفة خاصة، وذلك من أمثال الأب جون بور والبروفسور ريتشار غراي (R. Gray) من جامعة لندن، وكذلك، الأستاذ المحاضر السابق جيمس مكاريا نغرونغي (J. M. Njoroge) من جامعة نافرى في إسبانيا[١].

وهذا يعني أن تاريخ المسيحية في القارة السمراء برمّتها، إذا استثنينا ما كان يُعرف بالحبشة ومناطق النوبة وكذلك مصر، يرجع إلى القرن التاسع عشر وما بعده، وإن تكن بداية المسيحية انطلقت من عام ١٧٩٢، حين وصلت أولى طلائع المبشرين المسيحيين البروتستانت إلى القارة الأفريقية وشيدت مدناً ومراكز عدة في أنحاء متفرقة من القارة السمراء. ومن أبرز هذه المدن والمراكز عاصمة سيراليون الحالية فريتاون، التي أصبحت مقراً رئيسياً للمبشرين

(١) لمعرفة مواقف هؤلاء الباحثين من العصر الحديث انظر: John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History, 62-1992* (Kenya: Paulines, 1994), p. 103, وصفحة التعليقات الأولى من الكتاب نفسه.

البروتستانت في غرب أفريقيا، وكذلك مركز مورافيان جينادنتال (Moravian Genadental) في جنوب أفريقيا. وقد عُرِفَ هؤلاء المبشرون البروتستانت بالآباء المعمدانيين، واقتصرت جهودهم في بادئ الأمر على المحرَّرين من العبودية حديثاً، وهو ما قلل من فرص نجاحهم في مهمتهم التبشيرية، وعنى أن الأنشطة التبشيرية الحقيقية التي أدت إلى دخول الأفارقة، بما في ذلك الأفارقة الشرقيون، في المسيحية أفواجاً، لم تبدأ إلا في أوائل القرن التاسع عشر، حين بدأ المبشرون الكاثوليك يتوافدون أيضاً على القارة السمراء لمنافسة نظرائهم البروتستانت في التبشير(٢).

هذا وقد مر تاريخ المسيحية في القارة السمراء، ومنها شرق أفريقيا، في العصر المسيحي الحديث بثلاث مراحل رئيسية هي:

ـ مرحلة الاستكشاف والتبشير (١٧٩٢ ـ ١٨٨٠)، وقد عرفت المنطقة خلال هذه الفترة نشاطاً تبشيرياً كبيراً، وإن كان جلّه قد وقع بين عامي ١٨٤٠ و١٨٨٠، وذلك لسبب واحد يتمثّل في إحياء المسيحية في أوروبا، وهو ما أدى إلى إرسال بعثات تبشيرية إلى خارج القارة لنشر المسيحية في أنحاء العالم، بما في ذلك شرق أفريقيا، خلال تلك الفترة.

ـ مرحلة بناء الكنائس واستعمار البلدان (١٨٨٠ ـ ١٩٦٠)، وهي المرحلة القاسمة في تاريخ المسيحية في أفريقيا، باعتبارها مرحلة تجذّر المسيحية في القارة السمراء، إلى أن أصبحت في وقت لاحق ديانة وطنية لغالبية البلدان الأفريقية، وذلك نتيجة الجهود الجبارة التي بذلها المستعمرون الغربيون خلال هذه الفترة لترك هذا الإرث الكبير وراءهم.

ـ مرحلة تحوّل المسيحية من ديانة مستوردة إلى ديانة محلية لا تنفصل عن الهوية الوطنية للمواطن الأفريقي، وقد بدأت عام ١٩٦٠ ومستمرة إلى يومنا هذا. ويبدو أن هذه المرحلة الأخيرة تُعتبر أيضاً مرحلة جني الثمار بالنسبة إلى المبشرين المسيحيين الذين زرعوا شجرة المسيحية في القارة السمراء منذ تلك الأيام، وبالنسبة إلى أولئك الذين سقوها أيضاً طوال قرون الاستعمار حتى أثمرت وأينعت ثمارها، فآن الأوان لقطفها، مع العلم بأن كثيراً من المسيحيين الأفارقة يعتبرون الأوروبيين إخوانهم في الدين على الأقل، بغضّ النظر عن

(٢) John Baur, *Modern Christianity, 1792-1992* (Kenya: Paulines, 1994), p. 103.

المآسي التي سببوها لهم، وهو ما يُحسب في صالح الأوروبيين.

على العموم، يقول القس جون بور عن جميع هذه المراحل: «لقد كان دخول المسيحية خلال هذه الفترة مدهشاً جداً؛ إذ اعتنق المسيحية أعداد غفيرة من المواطنين الأفارقة، حتى بلغت أكثر من ٢٠٠ مليون أفريقي، وهو ما يعني أن هذا العصر هو الأعظم في تاريخ الكنائس المسيحية برمتها، إذا علمنا أن المسيحية لم تحقّق مثل هذه النجاحات في وقت قصير كهذا قط»[٣]، وهو ما يفسر الانتشار الواسع للمسيحية في شرق أفريقيا على وجه الخصوص، حيث تُعتبر المسيحية دين الأغلبية هناك، باستثناء الصومال والسودان وجيبوتي بطبيعة الحال، كما أن إثيوبيا عرفت المسيحية في فترة باكرة جداً، ممّا يجعلها خارج المكاسب التي تحققت للمسيحية خلال هذا العصر الحديث.

وكما أشرنا آنفاً، كان المبشرون البروتستانت من السبّاقين إلى القارة السمراء، وقد انفردوا بالتبشير فيها على مدى نصف قرن كامل من الزمن، أي من عام ١٧٩٢ إلى عام ١٨٤٢، غير أنهم أخفقوا في جلب الناس بأعداد غفيرة إلى عقيدتهم في بادئ الأمر ـ كما ألمحنا إلى ذلك ـ حتى أن عدد الأفارقة البروتستانت لم يكن يفوق عدد الكاثوليك مع نهاية القرن التاسع عشر، على الرغم من وصولهم إلى القارة الأفريقية قبل الكاثوليك بقرن كامل[٤]، وهو ما يعطينا صورة واضحة عن الإخفاق الذي واجهه المبشرون البروتستانت في بداية الأمر.

ومن أهم الفِرَق البروتستانتية التي نشطت في القارة السمراء عموماً، وفي شرق أفريقيا خصوصاً، خلال هذه الفترة هي:

ـ البايَتستس (Pietists)، أي الأتقياء، وهي فرقة دينية تنتسب إلى المذهب اللوثري، أحد فروع الكنيسة البروتستانتية، الذي أسسه مجدد ألماني يدعى مارتن لوثر (Martin Luther)، فأصبح أتباعه يسمّون اللوثريين[٥].

ـ المورافيانس (Moravians)، وهي فرقة بروتستانتية صغيرة أنشأها رجل دين إنكليزي يدعى جان هوس (J. Hus) في القرن الرابع عشر، قبل أن يستوطن

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٥) James A. Scherer, *Mission and Unity in Lutheranism: A Study in Confession and Ecumenicity* (Philadelphia: Fortress Press, 1993), pp. 71-71.

أتباعها شرق ألمانيا، فتعاظم شأنها هناك إلى أن أصبحت واحدة من أنشط الحركات المسيحية في القرن الثامن عشر بحيث أرسلت مئات المبشرين إلى أنحاء العالم، بما في ذلك القارة الأفريقية(٦).

ـ ميثودستس (Methodists)، وهي فرقة أسسها جون وسلي (J. Wesley)، وزير شؤون المسيحية في بريطانيا في القرن الثامن عشر، وانتشرت في أنحاء المستعمرات البريطانية القديمة، بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما يفسر لنا أهميتها من حيث العدد؛ إذ يقال إن عدد أتباعها في أنحاء العالم، بما في ذلك شرق أفريقيا، يتجاوز ٧٠ مليون عضو، حسب تقديرات الحركة لعام ٢٠٠٦.

ـ الجناح التبشيري للكنيسة الأنغليكانية البريطانية. بالنظر إلى أن الكنائس الأنغليكانية مستقلة بعضها عن بعض، حيث لا توجد لها مرجعية موحدة بخلاف الكنائس الكاثوليكية، فلا بد من الإشارة إلى أن الكنيسة الأنغليكانية البريطانية هي التي قامت بالنشاط التبشيري في أفريقيا خلال تلك الفترة.

ـ معمدانيو وليم كيري (William Carey Baptists)، وهي فرقة المبشر البريطاني وليم كيري والمعروفة أيضاً بالجمعية التبشيرية المعمدانية (Baptist Missionary Society). وقد تأسست في عام ١٧٩٢، وانتشرت في أنحاء العالم انطلاقاً من الهند. وهي تنشط حالياً في أكثر من٤٠ دولة، ولها حوالى ٣٠٠ مبشر منتشرين في أنحاء العالم. وبالنظر إلى أن هذه الجماعة كانت تمثّل الجهة الرسمية، أي السلطات البريطانية التي كان لها دور قيادي في التبشير في تلك الأيام، فإن دورها في أفريقيا كان حيوياً بالنسبة إلى جميع الجمعيات التبشيرية البروتستانتية النشطة في أنحاء القارة السمراء.

ـ الجمعية اللندنية التبشيرية (London Missionary Society)، التي تأسست في عام ١٧٩٥، وهي الفرقة التي كان ينتمي إليها ديفيد ليفينغستون (D. Livingstone)، المبشر البريطاني الشهير، والمعروف برحلاته الاستكشافية إلى القارة السمراء عموماً وفي شرق ووسط وجنوب أفريقيا تحديداً. وقد امتدت رحلته الاستكشافية إلى القارة الأفريقية من عام ١٨٤١ إلى يوم وفاته في زامبيا

(٦) Colin Podmore, *The Moravian Church in England* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 33.

عام ١٨٧٣، وهو أول أوروبي شاهد شلالات فكتوريا التي أطلق عليها هذا الاسم.

ـ الجمعيات الاسكتلندية التبشيرية (Scottish Missionary Societies)، التي تأسست في عام ١٧٩٦، وكانت تضم: جمعية أدنبره (Edinburgh Society)، التي عُرفت في ما بعد بالكنيسة التبشيرية الاسكتلندية؛ جمعية غلاسغو (Glasgow Society)، وهي التي أصبحت تُعرف أيضاً بالكنيسة التبشيرية الاسكتلندية الحرة، مع العلم بأن هذه الجمعية وسابقتها تأسستا في أفريقيا كفروع لما يُعرف بالكنائس المشيخية المتفرعة من الكنائس البروتستانتية، والمعروفة إنكليزياً بالكنائس المشيخية (Presbytarian Churches).

ـ الجمعية الكنسية التبشيرية (Church Missionary Society)، وقد تأسست في عام ١٧٩٩، وكانت تُعتبر من أكثر الحركات المسيحية نفوذاً في المستعمرات البريطانية في شرق أفريقيا.

ـ الجامعات التبشيرية إلى وسط أفريقيا (Universties' Mission to Central Africa)، وقد تأسست في عام ١٨٥٨ على يد أتباع ليفينغستون.

ـ جمعية الكتاب المقدس في بريطانيا وفي الخارج (Brittish and Foreign Bible Society)، وقد تأسست في عام ١٨٠٤.

أما الكاثوليك، فقد التحقوا بنظرائهم البروتستانت في أفريقيا بعد قرن كامل من الزمن، كما سبق أن أشرنا، وذلك لسببين اثنين:

ـ **أولهما** أن الكاثوليك جربوا حظوظهم في المنطقة أيام البرتغاليين فلم يُوَفَّقُوا في أمرهم، وهو ما يعني أنهم ربما كانوا غير متحمسين هذه المرة، أو غير متفائلين في نجاح أية تجربة جديدة لهم في المنطقة.

ـ **ثانيهما** أن قرون الكاثوليك ولّت باعتبار أن البرتغاليين والإسبان خسروا المعركة التوسعية لصالح البريطانيين، كما أن الفرنسيين كانوا منشغلين في ظروفهم الداخلية بسبب الثورات التي كانوا يقومون بها ضد ملوكهم على المستوى الداخلي.

وهذا يعني أن أنشطة الكاثوليك التبشيرية في أفريقيا بدأت في أوائل القرن التاسع عشر فقط، حين استقلت الكنيسة الكاثوليكية عن السياسيين الأوروبيين في ما يخص النشاط الدعوي، وهو ما يعني أن بابا الفاتيكان، لا ملك إسبانيا

ولا ملك البرتغال، هو من أصبح يشرف على تلك الأنشطة شخصياً، كما كان الحال في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وبعبارة أخرى، أصبح المبشرون الكاثوليك مستقلين عن السياسيين هذه المرة، وراحوا يؤدون مهامهم التبشيرية في أنحاء أفريقيا بحرّية مطلقة[٧].

ممّا يروى في هذا الصدد أن أولى المحاولات الكاثوليكية للتبشير في أفريقيا في العصر المسيحي الحديث انطلقت في عام ١٨٢٢ على يد باولين جاريكوت (P. Jaricot)، الذي يقال أنه أسس في مدينة ليون عدة هيئات خيرية كي يقدم دعماً مادياً ومعنوياً للمبشرين الكاثوليك في أنحاء العالم، بما فيه أفريقيا شرقها وغربها وجنوبها على حد سواء. وتبعت هذه المحاولةَ محاولةٌ بابوية أخرى تزامنت مع رئاسة غريغوري السادس عشر للكنيسة الكاثوليكية بين عامي ١٨٣١ و١٨٤٦[٨]، ولا يُعرف بالتحديد إلى أين توجهت هاتان المحاولتان، وما الذي حققتهما.

ويُعتبر فرانسيس ليبرمان (F. Libermann)، اليهودي الذي اعتنق الكاثوليكية وأسس جمعية القلب المقدس (Congragation of Sacred Heart)، أبرز المبشرين الذين أدخلوا الكاثوليكية إلى أفريقيا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر[٩].

لكن ما إن جاء النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حتى تدفقت على القارة جماعات كاثوليكية كثيرة، قديمة وحديثة. أما القديمة، فقد سبق أن تحدثنا عنها، وأما الجماعات الجديدة فنذكر من أهمها:

- آباء الروح المقدس (Holy Ghost Fathers)، وتأسست في عام ١٧٠٣ في باريس بهدف إعداد بعثات تبشيرية إلى أنحاء العالم، ولها تاريخ طويل في التبشير، حافل بالإنجازات لوقوفها إلى جانب الفقراء والمهمَّشين. ومن أهم ما يذكر لهذه الحركة أن أتباعها كانوا يشترون العبيد في شرق أفريقيا بهدف تحريرهم، وهي تُعتبر أيضاً من أقدم الحركات التبشيرية الكاثوليكية في أفريقيا إن لم تكن أقدمها على الإطلاق، وقد جددها ليبرمان في عام ١٨٤٨.

---

(٧) Baur, *Modern Christianity, 1792-1992*, pp. 105-106.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

ـ الجمعية الأفريقية للتبشير (Society of African Missionary)، وقد أسسها في فرنسا الأسقف ميلجيور دو ماريون بريسيلاك (M. de Marrion Bresillac)، وذلك في عام ١٨٥٦، ووصلت إلى أفريقيا بعد عامين فقط من تأسيسها. وتُعتبر مدينة فريتاون السيراليونية أول مدينة استقبلت المبشرين من هذه الجماعة قبل أن ينطلقوا إلى أرجاء أفريقيا الأخرى، بما في ذلك شرق أفريقيا؛ إذ وصل إليها في عام ١٨٥٨ كل من لويس رايموند (L. Reymond)، وجون بابتيست بريسون (J. Bresson)، وبراذر يوجين (Brother Eugen) من نشطاء الحركة المخلصين، ليلتحق بهم في العام التالي مؤسس الحركة بريسيلاك نفسه. وقد ماتوا كلهم هناك في أفريقيا، وهو مّا يعني أنهم كرسوا حياتهم كلها لنشر الكاثوليكية في أنحاء أفريقيا(١٠).

ـ الآباء البيض (White Fathers)، وتعود التسمية إلى الملابس البيض التي يلبسونها. وهي حركة أسسها الكاردينال لافيجيري (Lavigerie) عام ١٨٦٨. وقد وصلت إلى شرق أفريقيا تحديداً بعد تأسيسها بعشرة أعوام، ففتحت في عام ١٨٧٨ مراكزها في كل من نيانزا وتنجنيقا وطابورا في تنزانيا، وكمبالا وغيتيغا في أوغندا، بالإضافة إلى مراكز كثيرة أخرى في شرق أفريقيا ووسطها وغربها، وهي تُعتبر من أنجع الحركات التبشيرية في شرق أفريقيا(١١).

ولدت هذه الحركات الكاثوليكية الثلاث في فرنسا، التي كانت تُعتبر الراعية الأساسية للأنشطة الكاثوليكية التبشيرية في أفريقيا آنذاك، شأنها في ذلك شأن بريطانيا بالنسبة إلى الأنشطة البروتستانتية التبشيرية في المنطقة. كما أن إيطاليا تحتل المرتبة الثانية من حيث البعثات التبشيرية الكاثوليكية إلى أفريقيا. ومن أبرز النشطاء الإيطاليين، الكاردينال مساجا غوغليلمو (M. Guglielmo)(١٢) الذي حقّق بين عامي ١٨٤٦ و١٨٧٩ نجاحاً كبيراً في نشر المسيحية بين قبائل الجالا في إثيوبيا، قبل أن يطرده الإمبراطور منيليك الثاني، ملك ملوك إثيوبيا

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦، و Society of African Missions Website, <http://www.sma.ie/index.php?article=sma_history>.

(١١) François Renault, *Cardinal Lavigerie: Churchman, Prophet and Missionary* (London: Athlone Press, 1994), pp. 16-17.

(١٢) الكادرنال مساجا: هو البروفسور في الأديان الأكثر شهرةً من بين المبشّرين الإيطاليين في شرق أفريقيا. وممّا يُحفَظ له أنّه قام برحلة على طول ٧٠٠٠ كم سيراً على قدميه، وذلك خدمة للكاثوليكية. انظر: John Baur, *Ethiopia Revisited Internal Reunification and Missionary Attempts* (Kenya: Paulines, 1994), p. 166.

آنذاك، من البلاد[١٣]. وأهم الحركات الإيطالية التبشيرية التي نشطت في شرق أفريقيا على وجه الخصوص نذكر:

ـ آباء فِرونا (Verona Fathers)، نسبة إلى المدرسة التي تخرج فيها مؤسس هذه الحركة التبشيرية القديس دانيال كومبوني (D. Comboni) في عام ١٨٦٧. وكان كومبوني من أكثر المتحمسين لنشر المسيحية في أفريقيا، وهو صاحب المقولة الشهيرة «إما أفريقيا وإما الموت»، في إثر وفاة أحد رفقائه أمامه في أول رحلة له ورفاقه إلى القارة الأفريقية، وبالتحديد إلى شرق أفريقيا. وكانت الخرطوم، العاصمة السودانية الحالية، أول موطأ قدم له في أفريقيا، وكانت مثواه الأخير أيضاً يوم وفاته في عام ١٨٨١ بعد أن خدم المسيحية في أفريقيا أكثر من٢٣ عاماً. وكما قال هو شخصياً في مقولة شهيرة أخرى خلال احتضاره: «أنا أموت لكن أعمالي لن تموت»، فإن هناك أكثر من ٤٠٠٠ مبشر في أكثر من ٤٠ دولة في مختلف القارات، بما فيها أفريقيا، ينهجون نهجه، كما أن هناك مؤسسة تبشيرية تحمل اسمه Comboni Missionaries، وهي من أنشط المؤسسات التبشيرية في أفريقيا إلى يومنا هذا[١٤].

ـ بعثات كنسولاتا للتبشير (Consolata Missionaries)، وقد أسسها في عام ١٩٠١ القديس جوزيف ألامانو (J. Allamano)، مؤسس معهد كنسولاتوا للتبشير في تورين الإيطالية. وهي مؤسسة تبشيرية ما زالت تنشط في أنحاء شرق أفريقيا، وبالتحديد في كل من أوغندا وتنزانيا وكينيا، إضافة إلى الصومال[١٥] التي تنشط فيها، رغم إسلام شعبها، مختلف المؤسسات المسيحية، تحت غطاء الإغاثة بسبب الوضع الراهن الذي يصلح للاستغلال بأوجه شتى.

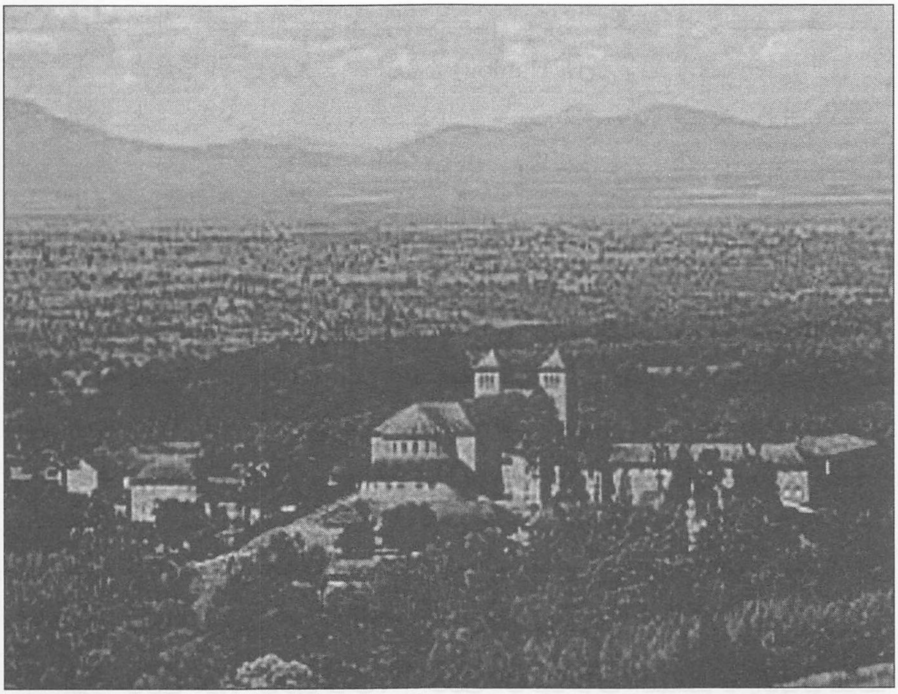
إلى جانب هذه الحركات الكاثوليكية الخمس، الإيطالية منها والفرنسية، هناك دول أخرى أرسلت بعثات تبشيرية كاثوليكية أخرى إلى المنطقة، وهي ألمانيا وبريطانيا وإيرلندا على وجه الخصوص. ومن أبرز الهيئات التبشيرية الكاثوليكية الأخرى التي أرسلتها هذه الدول الثلاث هي:

(١٣) David Wallechinsky, Irving Wallace and Amy Wallace, *The People's Almanac's 15 Favorite Oddities of All Time* (New York: William Morrow and Co., 1977), pp. 463-467.

(١٤) Baur, *Modern Christianity*, p. 107.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

ـ حركة بنيديكتاينس للقديس أُتيليان (Benedictines of St. Ottilien)، وهي حركة ألمانية وصلت إلى شرق القارة الأفريقية، وبالتحديد إلى زنجبار، في عام ١٨٨٧، في أثناء الاستعمار الألماني لتنزانيا[١٦]. وقد أسست هذه الحركة عدة منشآت مسيحية هناك، ما يزال بعضها ماثلاً للعيان حتى يومنا هذا، مثل دير نداندى (Ndanda) ودير بيراميهو (Peramiho) القائمين حتى اليوم.



دير بيراميهو الذي أنشئ في زنجبار عام ١٨٩٨[١٧].

ـ مبشرو كلمة الله (Divine Word Missionaries)، المعروفة أيضاً بمجتمع كلمة الله (Society of the Divine Word)، وهي حركة ألمانية أيضاً، وتُعتبر اليوم من أكبر المذاهب الكاثوليكية من حيث الانتشار في أنحاء العالم؛ إذ لها من المبشرين ما يفوق ٦٠٠٠ ناشط في أكثر من ٦٥ دولة في أنحاء العالم، وإن

---

(١٦) Thomas Carson and Joann Cerrito, ed., *New Catholic Encyclopedia* (Washington, DC: Detroit, 2003), p. 1194.

(١٧) «St. Benedict's Abbey,» Peramiho, Tanzania, <http://www.inkamana.org/ohio/peramiho.htm>, and «Our Lady Help of the Christians Abbey,» Ndanda, Tanzania, <http://www.inkamana.org/ohio/ndanda.htm>.

كان جل هؤلاء متمركزين في أفريقيا لمساعدة الهاربين من الحروب الأهلية الطاحنة التي تعصف بأجزاء من القارة السمراء.

ـ مبشرو ميل هيل (Mill Hill Missionaries)، التي أسسها الأب هربرت فوغان (H. Vaughan) عام ١٨٦٦، وهي أول حركة كاثوليكية تأسست في بريطانيا، مع العلم بأن المذهب البروتستانتي هو السائد في ذلك البلد. وفي عام ١٨٩٥ وصل إلى شرق أفريقيا فريق من هذه الحركة مكون من خمسة أشخاص كان على رأسهم الأب هنري هانلون (H. Hanlon). وقد أسس هذا الفريق أول مركز للحركة في أوغندا، جنباً إلى جنب مع الآباء البيض والمبشرين الفرنسيين الذين سبقوهم إلى هناك، وذلك تحت إشراف السلطات الاستعمارية البريطانية التي مكّنتهم أيضاً من الانتشار في كينيا فتنزانيا فأوغندا. . . إلخ[١٨].

ـ جمعية القديس باتريك (St. Patrick's Society)، المعروفة أيضاً بآباء كلتيغان (Kiltegan Fathers)، وهي جمعية تبشيرية إيرلندية أسسها الأب باتريك ويتني (P. Whitney) عام ١٩٣٢ في نيجيريا التي كان ويتني أسقفاً فيها، إلا أنها سرعان ما انتشرت إلى أنحاء القارة الأفريقية، ووصلت إلى شرق أفريقيا، وبالتحديد إلى كينيا، في عام ١٩٥١ لتجد نفسها جنباً إلى جنب مع جماعة ميل هيل السابقة الذكر في مناطق تركانا شبه الصحراوية، وفي مناطق ريفت فالي ومناطق ناكوروا، وفي جميع المناطق الوسطى في كينيا[١٩].

إلى جانب هذه الجماعات، رجعت الجماعات التبشيرية الكاثوليكية القديمة أيضاً إلى الساحة الأفريقية، وبالتحديد إلى شرق القارة، حيث كان اليسوعيون يحتلون الصدارة، ويليهم في ذلك الفرنسيسكان فالدومينكان فالبنيدكتيون. . إلى آخر القائمة، كما كان هناك نشطاء متطوعون لا ينتمون إلى هذه الحركة أو تلك، وإنما كانوا يمارسون النشاط التبشيري إما مستقلين كأفراد وإما متعاونين مع الجماعات الكاثوليكية المختلفة في سبيل انتشار المسيحية في أنحاء شرق أفريقيا.

---

(١٨) «St Joseph's Society Missionary Society (Mill Hill Missionaries),» Archives in London and the M25 Area (1865), <http://www.aim25.ac.uk/cgi-bin/search2?coll_id=7236& inst_id=74>.

(١٩) «The Love of Christ Compels Us,» St. Patrick's Missionary Society, <http://www.spms.org/stpatricksmissionarysociety/Main/History.htm>.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما الذي تحقق لهؤلاء المبشرين هذه المرة في شرق أفريقيا؟ مع العلم بأن أولى المحاولات التبشيرية في المنطقة في العصر الحديث باءت بالفشل كما سبق الذكر. وقبل أن نجيب عن هذا السؤال، لا بد أن نقف عند الوسائل والأساليب التي اتّبعها المبشرون هذه المرة ليحققوا ما حققوه من نجاح في المنطقة، كما سنرى لاحقاً.

يبدو أن المبشرين المسيحيين تعلّموا هذه المرة من تجاربهم السابقة في المنطقة، بحيث أبعدوا أنفسهم عن السياسيين جملة وتفصيلاً، مركّزين على الجوانب الإنسانية المحضة، كتأسيس المدارس وبناء المستشفيات والعمل في المجالات التنموية الأخرى في أنحاء المنطقة. كما يبدو أن هناك اتفاقاً ضمنياً بين جميع الهيئات التبشيرية لبناء الكنائس في المنطقة، وهو ما يعني أنهم أنشأوا دور عبادة في أنحاء المنطقة قبل كسب قلوب المؤمنين المحتملين. والأهم من هذا كله أن حملتهم هذه المرة ليست جزءاً من الحروب الصليبية كما كان الشأن بالنسبة إلى المبشرين السابقين، وبالتالي لم يخسروا وقتهم لتحويل المسلمين، وإنما ركزوا جهودهم على غير المسلمين.

وقد كانت أساليب التبشير لدى كلٍّ من المذاهب البروتستانتية والمذاهب الكاثوليكية مختلفة اختلافاً جوهرياً، ؛ إذ إن البروتستانت، وبخاصة مذاهبهم الأكثر شهرة، كالمرافيين على سبيل المثال، كانوا يركزون أعمالهم التبشيرية على النخب والزعامات القبلية، وذلك اعتقاداً منهم بأن المواطنين العاديين يعتنقون المسيحية آلياً، طبقاً للمقولة القائلة «الناس على دين ملوكهم»، كما كانوا يتأكدون من صدق إيمان أتباعهم الجدد، بينما كان الكاثوليكيون وجزء يسير من البروتستانتيين، كاللوثريين، يتوجهون بدعوتهم إلى جميع المواطنين، بحيث كانوا يدقّون جميع الأبواب، قرية قرية ومزرعة مزرعة بدون استثناء، كما كانوا يبنون المدارس ودور العبادة في جميع الأماكن التي كانوا يمرون بها، وكانوا يرضون بإظهار أدنى درجة من الإيمان بالمسيحية، على عكس البروتستانت، تاركين مهمة تعميق الإيمان في قلوب المسيحيين الجدد للأجيال القادمة من الأساقفة ورجال الدين، وهو ما يفسر لنا سر تفوق الكاثوليك على البروتستانت من حيث العدد في أنحاء القارة الأفريقية، وبخاصة شرق أفريقيا، رغم أسبقية البروتستانت إلى المنطقة[٢٠].

---

(٢٠) Baur, *Modern Christianity*, p. 108.

ومن الاستراتيجيات الأخرى التي اتّبعها المبشرون البروتستانت والكاثوليك في أفريقيا على حد سواء، تجنيد المواطنين الأفارقة، وتدريبهم في العملية التبشيرية لإلقاء مهمة تنصير إخوانهم على عاتقهم بعد أن تكبد المبشرون الأوروبيون خسائر فادحة في الأرواح في أثناء محاولاتهم التبشيرية الأولية في المنطقة، وذلك بسبب الأمراض ذات الصلة بالاختلاف المناخي بين أوروبا وأفريقيا. وكانت هذه الاستراتيجيا ناجحة إلى حد بعيد، حسب الوثائق التي جمعها البروفسور السويدي بنغت سندكلير (B. Sundkler) الذي عمل كأسقف في تنزانيا في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي قبل أن يصبح أستاذاً في جامعة أوبسالا السويدية. وبحسب هذه الوثائق، فإن الأفارقة بدأوا يدخلون في الديانة المسيحية أفواجاً بعد أن شاهدوا رجال دين مسيحيين من بني جنسهم يعملون في خدمة هذا الدين(٢١).

ومن أبرز ما سُجل عن أفرقة المسيحية بهذه الأسلوب أن ليبرمان، على سبيل المثال، جعل في أولى أولويات حركته في عام ١٨٤٠ تجنيد المواطنين الأفارقة وتدريبهم كرجال دين قادرين على تحمل المسؤولية الدينية، لا كأفراد يعتنقون المسيحية فحسب، كما أن الجماعات الكاثوليكية المختلفة انتهجت هذا الطريق نفسه. فعلى سبيل المثال، قررت البعثة الكنسية التبشيرية في عام ١٨٥٠ إطلاق حملة عُرفت بـ «ساعد نفسك، واحكم نفسك ولتتوسع الكنائس». وكان قد تقدم هذه الحملة مواطنون أفارقة حتى قيل إن المبشرين الأفارقة كانوا في كل مكان خلال هذه الحملة، وهو أمر أدى إلى «أفرقنة» المسيحية شيئاً فشيئاً بُعيد هذه الحملة(٢٢).

وفي هذا الصدد أيضاً تجدر الإشارة إلى أن المبشرين الأوروبيين، سواء كانوا كاثوليكيين أو بروتستانتيين، أبدوا اهتماماً كبيراً بالثقافة والتاريخ الأفريقيين منذ القرن الثامن عشر، كما تعلموا اللغات المحلية وكذلك اللهجات، ودرسوا أيضاً التقاليد والعادات المختلفة لكثير من المجتمعات الأفريقية في أنحاء القارة، وهو ما أعطى انطباعاً جيداً لدى الأفارقة المسيحيين تجاه الأوروبيين من

---

(٢١) Bengt Sundkler and Christopher Steed, *A History of the Church in Africa* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), p. 23.

(٢٢) John M. Todd, *African Mission: A Historical of the Society of African Missions* (London: Allen and Unwin, 1962), p. 112.

جهة، وسهّل للأوروبيين التعامل مع الأفارقة من جهة أخرى، الأمر الذي جعل أفريقيا اليوم من أكثر قارات العالم مسيحية، حيث يشكل المسيحيون فيها قرابة ٤٠ بالمئة من سكان القارة كلها، علماً بأن نسبتهم في أفريقيا الشرقية تقارب الـ ٦٠ بالمئة[٢٣].

إلى جانب هذه الاستراتيجيات الناجحة، لا ننسى أيضاً مسألة العبودية التي عمل المبشرون الأوروبيون من أجل إلغائها منذ أن قاد ويليم ويلبرفورس (W. Wilberforce) طائفته البروتستانتية الشهيرة «كلافام» (Clapham) لمقاومة العبودية في بريطانيا، إلى أن أثمرت جهودها، فأُلغيت العبودية في المملكة المتحدة في عام ١٧٧٢، كما منعت المتاجرة بالناس في عام ١٨٠٧، حتى جاء عام ١٨٣٣ لتلغى العبودية كلياً في جميع أنحاء المستعمرات البريطانية، وذلك على الرغم من أن تطبيق هذه القوانين أسند إلى البحرية البريطانية التي كان رجالها غير متحمسين للمسألة برمّتها. كما انتهجت الدول الأوروبية الأخرى نهج بريطانيا فسنّت قوانين تمنع العبودية أيضاً في بلادها، لكن يبدو أن تطبيق هذه القوانين لم يكن صارماً بالنسبة إلى هذه الدول أيضاً، وهو ما أعطى المبشرين المسيحيين فرصة أخرى لإطلاق حملة جديدة تهدف إلى تطبيق تلك القوانين بطريقة أكثر صرامة حتى يتم القضاء على هذه الظاهرة. ويُعتبر المبشر المسيحي ليفينغستون من أبرز أولئك الذين أبلوا بلاء حسناً في مقاومة العبودية في أفريقيا على وجه الخصوص، وذلك لأنه أطلق حملة شعواء ضد تجار العبيد العرب في شرق أفريقيا، بينما يُعتبر لافيجيري أبرز المقاومين لهذه الظاهرة في أوروبا[٢٤].

ويُعَدّ هذا العامل الأخير من أهم العوامل التي ساعدت الأوروبيين على غسل العار الذي لحق بهم كتجار عبيد أيام إفراغ أفريقيا من سكانها، كما ساعد هذا العامل المبشرين المسيحيين على كسب ود المواطنين الأفارقة هذه المرة كمنقذين لهم لا كمختطفين.

وممّا ساعد أيضاً على انتشار المسيحية في أفريقيا عموماً وفي شرق أفريقيا خصوصاً، المغامرات الاستكشافية الجغرافية التي قام بها المبشرون

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢٤) Richard Sapir and Warren Murphy, *Vit Slavhandel* (Malmö: [n. pb.], 1978), p. 49.

المسيحيون في أدغال أفريقيا الداخلية في القرن التاسع عشر. وبعبارة أخرى، كانت مناطق أفريقيا الداخلية مجهولة بالنسبة إلى العالم الخارجي حتى القرن الثامن عشر، وما إن جاء القرن التاسع عشر حتى شَدَّ المستكشفون الأوروبيون الرحال إلى المناطق الداخلية النائية من أفريقيا، وهو ما فتح الباب على مصراعيه أمام المبشرين المسيحيين للتوغل بدينهم إلى الداخل. كما أن بعض المبشرين، من أمثال الأب ليفينغستون، كانوا يقومون بأنفسهم بالرحلات الاستكشافية إلى المناطق الداخلية في بعض الأحيان[٢٥]. هذا ولا نعني بالمناطق الداخلية تلك المناطق النائية فقط، وإنما أيضاً تلك القريبة من المناطق الساحلية في شرق أفريقيا.

وأخيراً، قدّم الاستعمار الأوروبي أيضاً فرصة سانحة للمبشرين المسيحيين في أفريقيا، وذلك عن طريق توفير الإمكانات اللازمة للتنقل بين المناطق المتنائية في أفريقيا، كبناء السكك الحديد وتعبيد الطرقات وما إلى ذلك، وكذلك عن طريق توفير الحماية اللازمة لهم في أنحاء القارة، وهو ما يفسر لنا ميل بعض المؤرخين الغربيين إلى مقارنة دوْر السلطات الاستعمارية الأوروبية في أفريقيا خلال تلك الفترة، بالدوْر الذي قامت به الإمبراطورية الرومانية في سبيل انتشار المسيحية في أوروبا[٢٦].

بالعودة إلى السؤال: «ما الذي تحقق لهؤلاء المبشرين هذه المرة في شرق أفريقيا؟»، لا شك أن الإجابة تقتضي سرد التفاصيل المتعلقة بالتاريخ الحديث للمسيحية في شرق أفريقيا.

وبالنظر إلى مساحة المنطقة الشاسعة وتعدد شعوبها، سنحاول التركيز على الشعوب أو المناطق التي حظيت بالاهتمام الأكبر من قِبل المبشرين الذين تعلّموا من التجارب السابقة على ما يبدو، حيث قرروا هذه المرة أن لا يستثمروا وقتهم في تجارة خاسرة، أي في التبشير في المناطق أو الشعوب التي تجذّر فيها الإسلام منذ قرون، كالصوماليين والدناكل في كل من الصومال وجيبوتي. وبعبارة أخرى، سنلقي الضوء على الأنشطة التبشيرية في كل من السودان وإثيوبيا وكينيا وتنزانيا وأوغندا.

---

(٢٥) Aaran Aron, *Evangelical Pioneers in East Africa* (Sweden: Västerås, 1992), p. 99.

(٢٦) المصدر نفسه.

أولاً: التبشير في إثيوبيا

كانت إثيوبيا، نظرياً على الأقل، البلد الأفريقي المسيحي الوحيد الذي كان يفترض أن يساعد المبشرين الأوروبيين في نشر المسيحية في أنحاء شرق أفريقيا، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار انتماء الإثيوبيين إلى أفريقيا. وهذا يعني أن المناخ لم يكن ليعيقهم، مثل الأوروبيين، من أداء واجباتهم التبشيرية، كما أن الأوروبيين لم يكونوا ليضطروا إلى تجنيد الأفارقة وإلقاء المهمة على عاتقهم لو وجدوا من الإثيوبيين المساعدة الكافية لهم. وكان المبشرون الأوروبيون يعتقدون في واقع الأمر أنه يكفي فقط إعادة تنشيط الكنيسة الحبشية لتنهض من جديد، فتؤدي دوراً لائقاً بتاريخها الطويل في عملية التبشير.

غير أن هذه الأمنيات أو التوقعات كانت بعيدة عن الواقع كلّ البعد. وقد اكتشف المبشرون الغربيون أن جزءاً كبيراً من الشعوب المنتشرة في أنحاء ما يُعرف بإثيوبيا حالياً، كقبائل أروما أو الجالا، كانوا وثنيين، أي إن الإثيوبيين أنفسهم كانوا بحاجة إلى التبشير، فكيف تُطلب مساعدة منهم؟ وهو ما دفع يوهان لودفيغ كرابف[٢٧] (J. L. Krapf)، والكاردينال غوغليلمو وغيرهما من المبشرين الأوروبيين إلى دخول الأراضي الإثيوبية لنشر المسيحية بين أبناء الشعوب الوثنية هناك[٢٨].

وقد جاءت الظروف مواتية بالنسبة إلى المبشرين الغربيين كي يدخلوا الأراضي الإثيوبية، إذ كان ثمة انقسامات ومنازعات داخلية، وكان المبشرون الألمان البروتستانت والمتخرجون في مدرسة باسل لتدريب المبشرين السبّاقين إلى ذلك البلد في حساب الجمعية الكنسية للتبشير البريطانية. وقد أبدت هذه الحركة البروتستانتية اهتماماً مبكراً بجميع البلدان المطلة على البحر الأبيض المتوسط شرقاً، بهدف إحياء الكنائس الشرقية وتنشيطها هناك، لتنخرط في عملية التبشير في أوساط المسلمين والوثنيين على حد سواء. ولكن سرعان ما ركزت جهودها على الكنيسة القبطية، ومن ثم على الكنيسة الحبشية التي تُعتبر البنت الشرعية للكنيسة القبطية[٢٩].

---

(٢٧) هو المبشّر والمستكشف والرحالة الألماني الذي أمضى معظم وقته في شرق أفريقيا عقب تخرّجه في جامعة توبنغين (Tubingen University) الألمانية عام ١٨٣٤، إلى أن توفي في عام ١٨٨١.

(٢٨) Baur, *Ethiopia Revisited Internal Reunification and Missionary Attempts*, p. 153

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

وبالنظر إلى أن الكنيسة القبطية لا تعنينا هنا، باعتبارها تقع خارج منطقة بحثنا، فإننا نقصر كلامنا على الكنيسة الحبشية. وقد جاءت أولى المحاولات الجدّية لتجديد الكنيسة الإثيوبية في إثر قيام راهب إثيوبي كان يقيم بالقاهرة، وهو أبو رومي (Abu Rumi)، بترجمة أجزاء من الكتاب المقدس إلى اللغة الأمهرية لأول مرة في التاريخ، وحصلت الجمعية البريطانية للكتاب المقدس على نسخة منها ونشرتها في أربعة أجزاء في عام ١٨٢٤، قبل أن تأتي النسخة الكاملة للكتاب المقدس باللغة الأمهرية في عام ١٨٤٠[٣٠].

وقد كُلِّفَ رجلان، يدعى أحدهما صموئيل غوبات (S. Gobat)[٣١] والآخر كريستيان كوغلير (Ch. Kugler)، بمهمة ترجمة الكتاب المقدس كاملاً إلى اللغة الأمهرية، فأقاما بالقاهرة فترة من الزمن حتى عام ١٨٢٦، لِتَعلُّم اللغة الأمهرية من الراهب المذكور، أي أبو رومي، قبل أن يجدا بعثة دبلوماسيةً إثيوبية أرسلها ملك إثيوبيا راس ساباغاديس إلى بريطانيا، فرافقا البعثة إلى لندن للتتلمذ على أعضائها في ما يخص تعلم اللغة الأمهرية. ويبدو أنهما نجحا في إتقان هذه اللغة، وبالتالي ترجمة الكتاب المقدس إليها، وذلك باعتبار أنهما أخذا إلى إثيوبيا في عام ١٨٣٠ ستين نسخة من الترجمة الجديدة، وهو ما لاقى استحساناً لدى الإثيوبيين، بعد محادثات مطولة بين السويسري غوبات، الذي عُرف بمهاراته الكبيرة في الحوار، والزعماء الدينيين والسياسيين في إثيوبيا، وهو ما أدى إلى تقارب مؤقت بين وجهات نظر الجانبين، باعتبار أن الإثيوبيين كانوا يهدفون من وراء إظهارهم اللين في مواقفهم الاستعانة بالأوروبيين لمواجهة المسلمين داخلياً[٣٢].

بعبارة أخرى، كان هدف الإثيوبيين من وراء إبداء التسامح مع الأفكار المخالفة لهم، رغم تشددهم المعروف، بناء تحالف مؤقت مع الأوروبيين في مواجهة المسلمين، وليس التنازل عن معتقداتهم الأرثوذكسية القديمة، وهو ما

---

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) صموئيل غوبات: رجل دين مسيحي زار إثيوبيا بين عامي ١٨٣٠ و١٨٣٢، ثم بين عامي ١٨٣٥ و١٨٣٦، وكتب مقالاً عن رحلاته إليها، وهو منشور باللغة الفرنسية منذ عام ١٨٣٥ تحت عنوان: *Séjour en Abyssinie*، ومترجم إلى الإنكليزية منذ عام ١٨٣٩ بعنوان *Journal of Three Years 'Residence in Abyssinia*.

(٣٢) Gustav Arén, *Evangelical Pioneers in Ethiopia: Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*, Studia Missionalia Upsaliensia (Addis Abeba: The Evangelical Church Mekane Yesus, 1978), pp. 29-70.

اتضح لاحقاً حين اختفى الخطر الذي كان يؤرق مضاجعهم، بحيث أصدرت السلطات الإثيوبية أوامر بطرد المبشرين من البلاد فوراً، وذلك في عام ١٨٣٨، أي بعد عامين فقط من مغادرة غوبات البلاد[٣٣].

ومع ذلك، بقي في الأراضي الإثيوبية المبشر كرابف المعروف بتضحياته الكبيرة في سبيل نشر المسيحية في أنحاء شرق أفريقيا، وبأنه أول أوروبي وجد جبل كليمنجارو في كينيا إلى جانب زميليه الرحالة إيسينبرغ[٣٤] (C. W. Isenberg) والمبشر ريبمان[٣٥] (J. Rebmann). وقد ذهب كرابف إلى منطقة شوا التي لم تكن تدخل ضمن المربع المسيحي الممتد من الحدود الإريترية ـ الإثيوبية حتى أواسط إثيوبيا، في إثر صدور الأوامر بطرد المبشرين الأوروبيين من ذلك البلد[٣٦]. ويبدو أن ملك ملوك إثيوبيا تغاضى عن أمر هذا الرجل ورفاقه ما داموا لا يبثون أفكارهم في الأوساط المسيحية المتدينة في تيغراي وأمهرة من مناطق المسيحيين في إثيوبيا.

هذا، وقد استقبل الملك سهلا سيلاسي (Sahela Selasse)، زعيم الشعوب الأرومية أو الجالا، كرابف بحفاوة كبيرة، وسمح له بفتح مدرسة في منطقة شوا، شرط أن لا يُبَشِّرَ في المناطق الأرومية الواقعة جنوب هذه المنطقة، وهو شرط لم يرق هذا الرجل وإن قبله على مضض في نهاية المطاف، قبل أن يُطرد هو الآخر من البلاد كلياً في عام ١٨٤٣، بعد محاولة أخرى للعودة إلى مناطق تيغراي الأرثوذكسية[٣٧].

غير أن الأوروبيين لم يستسلموا قط؛ بل حاولوا إعادة الكرّة مرة أخرى للتأثير في الإثيوبيين، في إثر تولّي غوبات أسقفية الكنيسة الأنغليكانية في مدينة

---

(٣٣) Donald Crummey, *Priests and Politicians: Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia, 1830-1868* (Oxford: Tsehai Publishers September, 1972), pp. 29-45.

(٣٤) «Abyssinia,» in: Encyclopedia Britannica Online, <http://www.britannica.com>.

(٣٥) هو مستكشف ومبشّر مسيحي ألماني عاش بين عامي ١٨٢٠ و١٨٧٦. وهو أوّل أوروبي دخل إلى أفريقيا من المحيط الهندي، ومهّد الطريق لريتشارد بورتن (R. Burton)، المستشرق البريطاني المعروف في شرق أفريقيا، وجون هانينغ الذي كان أول أوروبي يصل إلى بحيرة فكتوريا في شرق أفريقيا.

انظر: «Johannes Rebmann,» Encyclopedia Britannica Online, <http://www.britannica. com/eb/article-9062886/Johannes-Rebmann>.

(٣٦) Arén, *Evangelical Pioneers in Ethiopia: Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*, p. 31.

(٣٧) Crummey, *Priests and Politicians: Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia, 1830-1868*, pp. 45-46.

القدس التي كان الإثيوبيون يحجون إليها، وفي إثر فتح قنصلية بريطانية في مدينة مصوع في إريتريا، وهو ما كان له انعكاس إيجابي على العلاقات بين الجانبين البريطاني والإثيوبي. وتذكر الروايات التاريخية حول هذه المسألة أن القنصل البريطاني ولتر بلودن (W. Ploden) نجح في إقناع الإمبراطور ثيودور، تحت التهديد والترغيب، بقبول البريطانيين حلفاء، وبالمذهب البروتستانتي مذهباً شرعياً، كما أن الأسقف غوبات أرسل كرابف إلى إثيوبيا مرة أخرى عام ١٨٥٥ بعروض مغرية من عمال محترفين ومهندسين متخصصين بمختلف المجالات، بما في ذلك المجالات الدينية، وهو ما استحسنه الإمبراطور، بحيث طلب من المبعوث الاستعجال بِصُنَّاع البنادق والمهندسين على وجه الخصوص، وقد استجاب كرابف لهذا المطلب بسرعة، وهو ما يعني أن أولى دفعات هؤلاء الرجال وصلت في العام التالي بقيادة فلاد (J. M. Flad) الذي تمتع بعلاقات طيبة مع الإمبراطور ثيودور لفترة من الزمن[٣٨].

على الرغم من أن هؤلاء المبشرين مُنِعُوا من التبشير في المناطق المسيحية من البلاد، فقد سُمح لهم بذلك في المناطق التي تقطن فيها الأقلية اليهودية، أي الفلاشا. وبفضل يهودي اعتنق المسيحية، ويدعى هنري آرون ستيرن، نجح المبشرون في إدخال أعداد لا بأس فيها من يهود الفلاشا في الديانة المسيحية لفترة وجيزة، غير أن الزعماء الدينيين الإثيوبيين قرروا تعميد هؤلاء اليهود في مذهبهم، وهو ما أثار حفيظة المبشرين، رغم استسلامهم للواقع المفروض عليهم. وقد سُمح لهم أيضاً بالتبشير في أوساط الشعوب الوثنية، وبالشروط نفسها[٣٩].

ومهما يكن من أمر، فإن شهور العسل بين ثيودور والمبشرين الأوروبيين ولّت هذه المرة أيضاً، بعد أن شعر الإمبراطور بالتهديد الخارجي الذي كان البريطانيون يشكلونه بالنسبة إليه، وهو ما أدى إلى إلقاء القبض على جميع المبشرين وتقييدهم بالسلاسل، باستثناء واحد منهم فقط كان قد نال ثقة الإمبراطور حتى أصبح مستشاره قبل أن يفر هو الآخر في إثر حثّه الإمبراطور على الدخول في مفاوضات مع البريطانيين لتفادي التصادم معهم[٤٠].

---

(٣٨) A. H. M. Jones and Elizabeth Mornoe, *History of Ethiopia* (Oxford: Simon Publications, 1995), p. 159.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

وهكذا انتهت المحاولة الثانية أيضاً، بدون تحقيق الأهداف المرجوة منها، وإن نجح المبشرون البروتستانت مجدداً في كسب مزيد من الأتباع في المجتمعات غير المسيحية، كالمجتمع اليهودي في إثيوبيا، كما أنهم لم يستسلموا هذه المرة، بل بذلوا محاولة أخيرة حين استجاب المبشرون السويديون لنداء غوبات وكرابف لمواصلة أعمالهم.

وتذكر المصادر التاريخية في هذا الصدد أن المبشرين السويديين وصلوا إلى مصوع في عام ١٨٦٦، وأسسوا قاعدة لهم في المناطق الساحلية التي كانت تحت حكم العثمانيين، لتجنب أي طرد محتمل لهم من المنطقة من قبل الإثيوبيين. ولقد باءت أولى محاولات هؤلاء بالتبشير في قبائل كوناما (Kunama) بالفشل منذ الوهلة الأولى، إلا أنهم نجحوا في محاولتهم الثانية في منطقة هماسين (Hamasen) القريبة من العاصمة الإريترية أسمرة، في إثر تمكّنهم من تجنيد بعض الآباء الأرثوذكس في المذهب البروتستانتي. وقد دخلت جماعات تسيزيغي (Tseazege) كلها ـ على سبيل المثال ـ في هذا المذهب البروتستانتي الذي جاء به السويديون إلى المنطقة، وذلك بفضل تحول هؤلاء الرهبان إليه من جهة، وبسبب قراءتهم الكتاب المقدس المترجم إلى اللغة الأمهرية من جهة أخرى، وهو ما أدى إلى توزيع السويديين مزيداً من نسخ الكتاب المقدس، بالإضافة إلى منشورات أخرى تحتوي على أسئلة وأجوبة تعطي القارئ مزيداً من المعلومات حول المذهب البروتستانتي[٤١].

وقد حاول القساوسة الإثيوبيون تطبيق الإصلاحات التي جاء بها المبشرون السويديون، إلا أنهم وُوجهوا بمعارضة قوية من قبل الرهبان الإثيوبيين الذي رفضوا هذه الإصلاحات جملة وتفصيلاً، معتبرينها بدعة في أحسن الأحوال، وهرطقة في أسوأ الأحوال. وحين أمر الإمبراطور يوحنا الرابع بتوحيد المذاهب المسيحية، اضطر المبشرون وعدد كبير من القساوسة المعارضين لأفكاره إلى الفرار إلى المناطق الساحلية التي بنى فيها المبشرون السويديون مخيمات للاجئين لاستقبال الهاربين من الاضطهاد الديني. وما إن جاء عام ١٨٨٩ حتى استولى الإيطاليون على إريتريا ليتمكن البروتستانت من ممارسة أنشطتهم التبشيرية بحرية كاملة في المناطق التي تقع تحت النفوذ الإيطالي، وهو ما يفسر لنا الانتشار

---

(٤١) المصدر نفسه.

النسبي للمذهب البروتستانتي في إريتريا حتى يومنا هذا، بحيث يصل عدد أعضاء هذه الكنيسة إلى حوالى ١٥,٠٠٠ عضو، بحسب تقديرات عام ١٩٩٠(٤٢).

هذا ولم يقف السويديون عند هذا الحد، وإنما سعوا أيضاً إلى نشر المسيحية بين الشعوب الأرومية عبر تحرير عبيدهم، وترجمة الكتاب المقدس إلى لغتهم. وتذكر المصادر التاريخية المتخصصة بتاريخ المسيحية في شرق أفريقيا أن رجلاً أرومياً يدعى وانسيموس نيسيب (O. Nesib)(٤٣) ترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الأرومية، وهو ما جعله في متناول الجميع. وكان ذلك بمثابة الفرصة الذهبية التي لم تُتح لأيٍّ ممن كانوا قبلهم من المبشرين البروتستانت، وهو ما يفسر لنا أيضاً تفوّق مذهب البروتستانت من حيث الانتشار في القبائل الأرومية، مقارنة بمذهب الكاثوليك.

خلاصة القول، يبدو أن المبشرين السويديين كانوا أنجح المبشرين البروتستانت الذين ترددوا على إثيوبيا طوال قرون، وذلك من حيث الوصول إلى أهدافهم. وحسب الروايات التاريخية، فإن السويديين أنفسهم لم يحققوا نجاحاً كبيراً إلا في مرحلتين رئيسيتين، **الأولى** حين أخذ نيغوس تاشوا (N. Tashu)، التاجر الأمهري الذي أسس بعثة جيرين (Jiren) التبشيرية في منطقة جيما (Jimma) ذات الأغلبية المسلمة، بزمام المبادرة، **والثانية** حين قاد القس جابرا إووستاتيووس (G. Ewostatewos) مبشرين محليين، وتمركزوا في بجي، وسط ولاية وولاجا (Wollaga) ذات الأغلبية الأرومية، وقد حققوا نجاحاً كبيراً في هذه المنطقة، إذ أسسوا هناك حركة تبشيرية أخرى ذاع صيتها في المنطقة، وتسمى إيفنجيليكال ميكاني ييسوس (Evangelical Mekane Yesus)، ولها من الأتباع ما يقدر بأكثر من ٣٠٠,٠٠٠ عضو، بحسب تقديرات عام ١٩٩٠(٤٤).

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٤٣) ترعرع هذا الرجل على يد المبشّرين السويديين في مصوع منذ أن كان صبياً، في إثر وقوعه في قبضة تجّار العبيد الذين باعوه في أسواق أسمرة ومصوع عدّة مرات، قبل أن ينتهي به المطاف إلى أيدي هؤلاء المبشّرين الذين علّموه في أحسن المدارس السويدية قبل أن يلتحق بالبعثة التبشيرية إلى بلاده. انظر: Gustav Aren: *Envoys of the Gospel in Ethiopia: In the Steps of the Evangelical Pioneers, 1898-1936*, Studia Missionalia Upsaliensia (Addis Ababa: Evangelical Church Mekane Yesus, 1999), p. 23; *Evangelical Pioneers in Ethiopia: Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*, p. 40, and Terfasa Diga, *Onesimus Nesib* (Addis Ababa: EECMY, 1999), p. 6.

(٤٤) Arén, *Evangelical Pioneers in Ethiopia: Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*, pp. 122 and 441.

هذا عن البروتستانت وتجاربهم مع الإثيوبيين، أما الكاثوليك، فلم ينسوا يوماً ذلك البلد منذ أن فشلوا في محاولاتهم التبشيرية الأولى في منطقة شرق أفريقيا في عام ١٦٣٢. وتذكر المصادر التاريخية أن روما حاولت مراراً وتكراراً الوصول إلى ذلك البلد المسيحي الذي كان الكاثوليك يعتبرونه جزيرة مسيحية صغيرة في محيط من المسلمين والوثنيين. وقد فقد عدد من رجال الدين الكاثوليك حياتهم في أثناء مغامراتهم للوصول إلى ذلك البلد، إلى أن نجح شاب إيطالي يدعى لازاريست غويسيبي سابيتو (L. G. Sapeto)، برفقة مستكشفين فرنسيين اثنين يدعى أحدهما أنطوان والآخر أرنولد دو أبادي (A. d'Abbadie)، في الوصول إلى مدينة عدوة (Adwa) في منطقة تيغراي في شمال إثيوبيا، وذلك في عام ١٨٣٨، بهدف مشاهدة طرد أول المبشرين البروتستانت من المنطقة. وقد استغل سابيتو هذا الوضع، مُقَدِّماً مذهبه كبديل للمذهب البروتستانتي، ومُرَكِّزاً على نقاط الاتفاق بينه وبين الكنيسة الإثيوبية، وهو ما أدى إلى قبول القديس غبرييل بإخضاع الكنيسة الإثيوبية للفاتيكان. كما أن ويبي (Webe)، حاكم تيغراي، توسّل بهذا الرجل عند الفرنسيين لفتح قنصلية لهم في مدينة مصوع حتى لا يخسر مساندة الأوروبيين، لا سيما أنه كان قد خسر مساندة البريطانيين في إثر طرده المبشرين البروتستانت[٤٥].

وعلى الرغم من أن سابيتو نجح في وضع حجر الأساس للعلاقات الكاثوليكية ـ الإثيوبية في ذلك الوقت، فإن قدرته على المحافظة على تلك المكاسب كانت محدودة بسبب صغر سنه وقلة معرفتة في الشؤون الدينية والدنيوية. ولهذا السبب اختار الفاتيكان الأسقف جوستين دو جاكوبيس (J. de Jacobis) لقيادة البعثة الكاثوليكية التي أرسلتها روما إلى إثيوبيا[٤٦]، وكانت تُعتبر الأولى من نوعها إلى القارة الأفريقية، لسببين أساسيين:

الأول هو أنها كانت تتمتع بمباركة البابا وبالدعم الكامل من قِبل الفاتيكان الذي يختار لأول مرة من يتحمل المسؤولية التبشيرية في القارة السمراء.

والثاني هو أن هذه البعثة تتكون من نخبة من المبشرين الذين لا هَمَّ لهم سوى أداء الرسالة الرسولية، وذلك على عكس من سبقوهم من المبشرين الذين

(٤٥) Crummey, *Priests and Politicians: Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia, 1830-1868*, p. 160.

(٤٦) المصدر نفسه.

كانوا يمزجون الدين بالسياسة أحياناً وبالاقتصاد أحياناً أخرى، وكانوا غير متخصصين في غالب الأحوال بنشر المسيحية، بقدر ما كان تحركهم نابعاً من مصالحهم الشخصية.

وقد جاء الأسقف دو جاكوبيس برفقة زميله ل. مونتواري (L. Montuori) إلى الأراضي الإثيوبية، وإلى عدوة بالتحديد، في عام ١٨٣٩، معتبراً إياها وطنه الجديد، على الرغم من معرفته أنه ربما سيلقى مصير أسلافه من المبشرين الأوروبيين، الذين رُحّب بِهِم في إثيوبيا بدايةً ثم رُحّلوا منها أو قُتلوا فيها لاحقاً.

مع ذلك، يبدو أن هذا الأسقف كان أوفر حظاً ممن سبقوه، إذ إنه أمضى عشرين عاماً في إثيوبيا، وهو زمن لم يسبق لأي من المبشرين الأوروبيين الذين سبقوه إلى المنطقة أن أمضوه في ذلك البلد. وقد استطاع خلال هذه الفترة أن يضع نهاية لقرنين كاملين من القطيعة بين الإثيوبيين والكاثوليك، منذ أيام البرتغال في شرق أفريقيا، بل إنه دشن خلال تلك المدة علاقات كاثوليكية ـ حبشية طيبة[٤٧]. وبحسب المؤرخين الأوروبيين، فإن هناك سببين أساسيين وراء نجاح هذا الأسقف إلى هذا الحد في إثيوبيا، **أولهما** أن راس ويبي، حاكم عدوى، كان متحمساً لتوسيع دائرة حكمه، وكان يعتبر المبشرين الكاثوليك ممثلين لفرنسا التي كان يسعى إلى حمايتها، بعد أن ساءت علاقاته مع البريطانيين منذ طرد البروتستانت من البلاد. **وثانيهما** أن هناك نقاطاً مشتركة بين الكنيسة الإثيوبية والكاثوليك في ما يتعلق بمريم العذراء، على عكس البروتستانت الذين أثاروا حفيظة الإثيوبيين بنظرتهم إليها، وهو ما اعتبره الإثيوبيون إهانة لمعتقداتهم الدينية.

غير أن هذا لا يعني أن الأسقف جاكوبيس، كغيره من المبشرين الكاثوليك، لم يواجه أي عداء من الإثيوبيين، بل العكس هو الصحيح؛ إذ تخبرنا الروايات التاريخية أن الإثيوبيين العاديين كانوا معادين جداً لهذا الرجل بحيث كانوا يشتمونه حيثما وجدوه، إلا أنه تغلب، بفضل تواضعه الشديد وقدرته على التحكم في مشاعره الذاتية، على هذه الظاهرة، وتحوّل العداء إلى إعجاب والكراهية إلى حب عميق له، وذلك على الرغم من إنه لم يكن يجرؤ

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦١.

على الظهور علناً أمام الحشود، حتى إنه كان يقيم القُدّاس من وراء الستار، أو من وراء الأبواب المغلقة إن تطلب الأمر ذلك[٤٨].

هذا وقد حاول خلال إقامته بذلك البلد توحيد الكنيستين الكاثوليكية والإثيوبية عن طريق تشجيع رجال الدين الإثيوبيين على زيارة الفاتيكان، إلا أن محاولته باءت بالفشل بسبب رفض الكنيسة القبطية، التي كانت تُعتبر الكنيسة الأم بالنسبة إلى الكنيسة الإثيوبية، لتلك المحاولة، بل ومنعها لأساقفتها في إثيوبيا من زيارة روما. غير أن البعض تجاهل هذه الأوامر، مستغلاً فرصة أداء الحج للتسلل إلى الفاتيكان واستكشاف الحقائق من هناك، الأمر الذي أدى إلى كسر جليد الريبة والشك المتراكم من كلا الجانبين، حتى إن ثلاثة من كبار رجال الدين الإثيوبيين تحولوا إلى الكاثوليكية، والتحقوا بالمعهد الفاتيكاني لتخريج قساوسة إثيوبيين على وجه الخصوص، كي يقوموا بمهمة التبشير في بلادهم[٤٩].

وحين رجع الأسقف جاكوبيس إلى إثيوبيا استقبله أتباعه بحفاوة كبيرة، وتلقى التهاني من جميع رجال الدين الإثيوبيين الأرثوذكس، الذين قبلوه كأمر واقع بسبب ما شاهدوه من حشود كبيرة في استقباله، كان بينها زعماء دينيون معروفون في أنحاء البلاد، مثل جبرا ميكائيل، الذي يُعتبر أبرز رجال الدين الإثيوبيين الأرثوذكس الذين تحولوا إلى المذهب الكاثوليكي خلال تلك الفترة، وهو الذي تأثر به عدد من الرهبان الإثيوبيين ليعتنقوا الكاثوليكية أيضاً، من أمثال الراهب غوندا غوندي (Gunda Gunde) الذي كان وراء تحول قريته غوالا إلى الكاثوليكية بالكامل، كما التحقت بالكاثوليكية قرى أخرى عديدة بفضل أساقفتها الذين أصبحوا من الكاثوليك بين ليلة وضحاها، أهمها قريتا أليتينا وهالاي، إضافة إلى قرية هيبوا[٥٠]. كما أن هناك من الشعوب الإثيوبية في المرتفعات مَن تنصّر لأول مرة على يد الكاثوليك، وهو ما يفسر لنا استنجاد الأسقف جاكوبيس بالفاتيكان كي يرسل مزيداً من المبشرين لتلبية الحاجات المتزايدة للأساقفة بالنسبة إلى القرى والأرياف التي كانت تتحول إلى الكاثوليكية

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٥٠) Donald Crummey, «Ethiopia: A Political Biography,» *Journal of African History*, vol. 17, no. 4 (1976), pp. 633-634.

الواحدة تلو الأخرى، إذ إنه شعر بأن طاقمه من المبشرين لم يعد قادراً على تغطية الحاجات المتزايدة للكاثوليك الجدد.

وقد استجاب الفاتيكان لنداء الأسقف جاكوبيس، الذي اقترح أيضاً أن ترسل روما مبشرين آخرين إلى البلدان المجاورة لإثيوبيا، وإلى غير المسيحيين من الإثيوبيين أيضاً، لكي يتفرغ هو شخصياً للإصلاحات التي كان ينوي إدخالها في الكنيسة الإثيوبية، بهدف تنشيطها وبعث الروح المعنوية فيها من جديد. وقد جاءت استجابة روما في عام ١٨٤٦ عن طريق إرسال الأسقف والبروفسور مساجا إلى شرق أفريقيا، كما عُين جاكوبيس نائباً رسولياً مفوضاً من قِبل روما، لا في إثيوبيا فحسب، وإنما في جميع أنحاء شرق أفريقيا أيضاً، حتى إن الأسقف الجديد مساجا كان يدخل في إطار دائرته النيابية[٥١].

وقد استقبل جاكوبيس هذه الترقية الدينية بارتياح كبير، وشرع على الفور في ترقية رتب قساوسته المخلصين، البالغ عددهم ١٥ قساً في أنحاء إثيوبيا، كما عين خمسة قسيسين من المعلمين في المدرسة اللاهوتية التي بناها في غوالا. وقد تمتع هذا الرجل بعلاقات طيبة مع جميع الطوائف السياسية والدينية في ذلك البلد، وهو ما مكّن الكاثوليكية من الانتشار على نطاق واسع، فشعر أبونا سلامة، ممثّل الكنيسة القبطية في إثيوبيا، بالخطر الداهم بسبب تدفق الأساقفة الكاثوليك على البلاد، فقام بتحريض الجيش الملكي على الكاردينال مساجا، الساعد الأيمن لجاكوبيس، الذي استطاع أن يفلت من مكيدة دُبرت للإيقاع به وقتله، وهو ما أدى إلى تآمر أبونا سلامة على جاكوبيس نفسه، مطالباً الأمير ويبي بطرده من البلاد، فانسحب جاكوبيس إلى المرتفعات الإثيوبية النائية[٥٢].

وفي عام ١٨٤٨، التقى جاكوبيس بالقس مساجا في مصوع، في محاولة منه لإعادة عجلة التاريخ إلى الوراء، وحين سمع أبونا سلامة هذه المحاولات تآمر مع وزير من وزراء الأمير ويبي لتعقب هذين الزعيمين الدينيين. وقام الوزير بحرق القرى التي كانت تؤوي جاكوبيس ورجاله، كقرية أليتينا، غير أنه فشل في القبض على جاكوبيس ورجاله. وقد التجأ جاكوبيس إلى راس ويبي، أمير

(٥١) Crummey, *Priests and Politicians: Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia, 1830-1868*, pp. 162-163.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

البلاد الذي انقلب على أبونا سلامة بسبب تجاوز سلطاته وتآمره مع الوزير بدون أي إذن من أمير البلاد، وهو ما كان بمثابة نصر للكاثوليك مرة أخرى. وأعلن الأمير حرية الأديان في بلاده، وأمر وزيره بإعادة بناء قرية أليتينا التي أحرقها، فأعاد الأمل مرة أخرى إلى جاكوبيس، وبالتالي إلى الكاثوليك(٥٣).

لكن سرعان ما دارت الدائرة مرة أخرى على جاكوبيس وأصحابه، في إثر اعتلاء الإمبراطور ثيودور العرش في البلاد، بمساعد أبونا سلامة الذي اشترط عليه طرد الكاثوليك من البلاد. وبذل جاكوبيس ما في وسعه لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من المكاسب التي تحققت له، بكل الوسائل المتاحة له، إلا أنه فشل رغم تحالفه مع أمير غوندر الذي أطيح من الحكم، ثم عاد إلى السلطة لفترة قصيرة قبل أن يتغلب عليه الإمبراطور ثيودور مرة أخرى(٥٤).

وتفيد الروايات التاريخية المتعلقة بآخر المعارك التي دارت بين الإمبراطور ثيودور والأمير ويبي في غوندور أن عدداً كبيراً من الكاثوليك وقعوا في قبضة أبونا سلامة كأسرى حرب، غير أنه أطلق سراحهم باستثناء القديس جبرا ميكائيل؛ فقد حاول الإمبراطور ثيودور وأبونا سلامة إقناع ميكائيل بجميع وسائل الترغيب والترهيب بالارتداد عن الكاثوليكية، وذلك لمعرفتهم ما كان يتمتع به من تقدير كبير لدى عامة الناس ورجال الدين في جوندار على حد سواء. غير أن ميكائيل رفض التنازل عن عقيدته الكاثوليكية، فسيم شتى أنواع العذاب، من ضرب وحرق وسحل حتى مات، وذلك في ٢٨ آب/أغسطس ١٨٥٥، علماً بأن حكم الإعدام، الذي صدر في حقه أثناء لقاء الإمبراطور الإثيوبي بالقنصل البريطاني آنذاك، جرى خفضه إلى السجن المؤبد، تلبية لطلب القنصل البريطاني(٥٥).

أخذت أحوال الكاثوليك منذ ذلك الحين تتدهور عاماً بعد عام، إلى أن توفي صاحب المشروع، جاكوبيس، في ٣١ تموز/يوليو ١٨٦٠، في إثر مرض ألَمَّ به لفترة قصيرة، ودُفن في قرية هيبو. ولم يجرؤ خليفته يوماً على العودة إلى القرى والمدن المسيحية التي كانِ سلفه يجوبها، فاكتفى بالمناطق الوثنية لممارسة أنشطته التبشيرية، وهو ما كان مسموحاً به طوال حكم ثيودور لبلاد

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(٥٥) Asteir Almedom, in: *Nordic Journal of African Studies*, (15 February 2006), pp. 124-132.

إثيوبيا، إلى أن اعتلى الإمبراطور يوحنا الرابع العرش ليقلب الأمور على هذا الرجل رأساً على عقب[٥٦].

قام يوحنا الرابع بحرق جميع الكنائس الكاثوليكية في أنحاء البلاد، إضافة إلى إرغام الكاثوليك على العودة إلى المذهب الأرثوذكسي، حيث انصاع عدد كبير منهم، بينما رفض البعض ذلك فتعرضوا لمختلف المضايقات، قبل أن تتدخل القنصلية الفرنسية في مصوع لصالحهم وتنقذهم من الاضطهاد الذي كانوا يتعرضون له، إلى أن جاء الإيطاليون إلى المنطقة واستولوا على إريتريا في عام ١٨٨٩، لتتحسن أوضاع الكاثوليك في إثيوبيا مرة أخرى، باعتبار أن الهيئات الكاثوليكية التبشيرية استطاعت أن تستأنف أنشطتها في إثيوبيا انطلاقاً من المستعمرة الإيطالية الجديدة، إريتريا[٥٧].

هكذا تراوحت علاقات المسيحيين الإثيوبيين بنظرائهم الأوروبيين الكاثوليك بين المد والجزر، أي بين المودة والعداء خلال الفترة التي أمضاها جاكوبيس في إثيوبيا، وكان له الفضل في انتشار الكاثوليكية في المناطق الشمالية من إثيوبيا، حيث كان المذهب الأرثوذكسي يسود فيها. غير أن ثمة سؤالاً يطرح نفسه: كيف هو الحال بالنسبة إلى انتشار الكاثوليكية في المناطق الجنوبية من إثيوبيا؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من التطرق، وبالتفصيل، إلى تاريخ الكاردينال مساجا في المنطقة.

كما سبق أن أشرنا، أُرسل الكاردينال مساجا إلى شرق أفريقيا استجابة لطلب الأسقف جاكوبيس الذي كلفه بمهمة التبشير في المناطق الجنوبية من إثيوبيا، وبالتحديد في المناطق الوثنية التي تقطنها الشعوب الأرومية.

وبحسب الروايات التاريخية المتخصصة بالقضايا التبشيرية في منطقة شرق أفريقيا، فإن الكاردينال مساجا جاء إلى شرق أفريقيا أول مرة عام ١٨٤٦ لمساعدة جاكوبيس، وكان برفقته ثلاثة آباء من الكاثوليك أُرسلوا للغرض نفسه. وكانت مدينة عدوة أول مدينة نزل فيها في المنطقة، حيث التقى بشابين أروميين تعلّم منهما اللغة الأرومية، وهو ما كان وراء اهتمامه بالشعوب الأرومية. وتضيف

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) المصدر نفسه.

الرواية أن الرجل فشل في مهمته الأولى المتمثّلة في مساعدة جاكوبيس، وذلك بسبب محاولة أبونا سلامة، المشار إليه، لقتله، وهو ما دفعه إلى العودة إلى أوروبا في عام ١٨٥٠، بعد أربعة أعوام فقط من وصوله إلى شرق أفريقيا[٥٨].

غير أن حب هذا الرجل للشعوب الأرومية، التي تَعَلَّمَ لغتها، دفعه إلى العودة إلى منطقة شرق أفريقيا بعد عام واحد فقط. وبالنظر إلى الصعوبات الجمة التي واجهها في أثناء محاولاته الفاشلة السابقة للعبور إلى ما كان يُعرف بأرومالاند، أي أرض أروما، قرر الكاردينال مساجا هذه المرة تزوير هويته، منتحلاً شخصية طبيب متدرب يعمل أيضاً في التجارة، كما اختار هذه المرة السفر عبر نهر النيل، ومن ثم عبر نهر أباي (Abbai) الذي يصب في بحيرة تانا في شمال غربي إثيوبيا. وحين وصل إلى المناطق الجنوبية وجد زعيماً قبلياً مريضاً، ينتمي إلى القومية الأرومية، فنجح في معالجته، فسمح له الزعيم بممارسة أنشطته التبشيرية بدون عوائق. وفي عام ١٨٥٢ فتح أول مراكزه التبشيرية في مدينة أساندابو في جنوب غربي أديس أبابا حالياً[٥٩].

وقد اكتسب هذا الرجل شهرة واسعة لدى القبائل الأرومية في أثناء انتشار مرض الجدري في مناطقها، وذلك بفضل نجاحه في تلقيح آلاف الأشخاص ضد المرض بلقاح فعال قام بتطويره بنفسه بعد فشل اللّقاح الأوروبي[٦٠].

وكنتيجة طبيعية لما قام به أبونا مساجا، كما كانوا يسمّونه، وجد كل الفرص متاحة أمامه لتوسيع دائرة تبشيره، ففتح مراكز أخرى للتبشير في عدة مناطق أخرى، مثل غودرون (Gudrun) وإناريا (Enarya) وكافا (Kafa)، وكان نصف سكان هذه الأخيرة مسيحيين أرثوذكس اسمياً، رغم ممارستهم الطقوس والتقاليد الوثنية كبقية أفراد عشائرهم. ولما جاء الكاردينال مساجا إلى منطقة كافا بالتحديد، وعَلِمَ بأن نصف سكانها مسيحيون، عمل أولاً على إعادة هذا النصف إلى دينه المسيحي، ولكن بثوب كاثوليكي هذه المرة، وهو ما نجح فيه بفضل تلقيه دعم الزعيم المحلي في كافا، إذ وضع هذا الأخير جميع القساوسة الاسميين تحت تصرف الكاردينال مساجا الذي بذل ما في وسعه لتنقية نفوس هؤلاء القساوسة من دنس الوثنية التي اعتقدوا أنها من المسيحية، كما قام بكتابة

---

(٥٨) Crummey, Ibid., p. 166.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

تراتيل دينية باللغة الأرومية، وكذلك باللهجة المحلية في كافا[٦١].

لكن بعد عشر أعوام من هذا الجهد الكبير، وفي الوقت الذي كان يُتَوَقَّعُ أن يحصد الرجل ثمار عمله، انقلبت الأمور عليه رأساً على عقب، إذ طرده المسلمون من منطقة كافا في عام ١٨٦٣، فوهنت عزيمته بعد إذ اعتقد أن أهلها سيساعدونه في التبشير في المناطق الوثنية الأخرى، وهو ما أدى به في النهاية إلى مغادرة المنطقة كلياً والعودة إلى أوروبا، وبرفقته بعض الشبان الأروميين الذين سيلتحقون في ما بعد بمدرسة التبشير في مرسيليا الفرنسية[٦٢].

وفيما مساجا في طريقه إلى أوروبا، وقع أسيراً في قبضة جنود الإمبراطور ثيودور، الذين أخذوه ورجاله إلى عدوى، مقر الإمبراطور الإثيوبي آنذاك. غير أنه استطاع خلال الرحلة إلى مدينة عدوى، التي استغرقت ١٥ يوماً، أن يؤثر في بعض الحراس الذين أسندت إليهم مهمة تسليم الرجل إلى الإمبراطور، بحيث اعتنقوا الكاثوليكية، كما أن الإمبراطور أخلى سبيله عقب تأثره هو الآخر بجاذبيته الشخصية، بل وثق به إلى درجة أنه أرسل معه رسالة إلى الإمبراطور الفرنسي نابليون بونابرت[٦٣].

عاد الكاردينال مساجا إلى منطقة شرق أفريقيا للمرة الثالثة في عام ١٨٦٨، بعد زيارة قام بها للأراضي المقدسة، لكن ما إن وصل إلى ميناء مصوع حتى جاءته الأوامر من روما بالعودة إلى أوروبا. ومع ذلك، واصل رحلته إلى أرض أروما، عبر جيبوتي، متجنباً المناطق الوسطى التي كان أبونا سلامة، غريمه التقليدي اللدود، ينشط فيها، حتى وصل إلى منطقة شوا، حيث استقبله راس منيليك، حاكم تلك الولاية، الذي اتخذه صديقاً حميماً له بعد أن طلب منه البقاء عنده ليستشيره في مختلف الأمور السياسية والدينية والدنيوية، وهو ما قَبِلَهُ مساجا منه برحابة صدر. وكمكافأةٍ له، وهبه منيليك أراضي شاسعة في فينفيني (Finfinni) وسط منطقة شوى، وهي البقعة التي بنى منيليك فيها عاصمته الجديدة أديس أبابا في عام ١٨٨٣[٦٤].

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٦٤) Harold G. Marcus, *A History of Ethiopia* (California, CA: University of California Press, 2002), p. 37.

اتخذ مساجا أحد الشبان الأروميين، الذين رافقوه في آخر رحلة له إلى أوروبا، نائباً له في جبل فيكيري غيمبي (Fekerie Ghemb) الذي أسس عليه مركزاً للتبشير في أنحاء أرومالاند. وقد استطاع هذا النائب أن يُوَفِّقَ بين التقاليد والعادات الإثيوبية من جهة وما جاء به من قيم دينية كاثوليكية من جهة أخرى، كما نجح في إدخال عدد من كبار القادة الأروميين التقليديين في المذهب الكاثوليكي، وهو ما كان له انعكاس إيجابي على مستقبل هذا المذهب في أنحاء المنطقة، بحيث اعتنق عدد كبير من هذا الشعب الكاثوليكية، فكان يُعَدّ من أهم نجاحات هذا الكاردينال الكثيرة[٦٥].

إلا أن مساجا واجه، في آخر المطاف، المصير عينه الذي واجهه أمثاله في المنطقة من حين إلى آخر، وهي طرده من البلاد كلما تغير النظام ووصول هذا الملك أو ذاك سدة الحكم في البلاد. وقد انقلبت الأمور على مساجا رأساً على عقب هذه المرة في إثر اعتلاء الإمبراطور يوحناس الرابع العرش وإخضاعه راس منيليك لسيادته؛ إذ أصدر يوحناس الرابع أوامره بطرد مساجا من البلاد استجابة لطلب أبونا أثاناسيوس، أحد أَلَدّ أعداء مساجا. وكان ذلك الطلب يشمل طرد الأساقفة الكاثوليك كافة. وتم ذلك فوراً، فرحل الرجل وأفراد طاقمه التبشيري إلى ميناء سواكن، ثم إلى خارج البلاد عام ١٨٧٩، رغم محاولات مساجا لإقناع الإمبراطور بالعدول عن قرار الطرد[٦٦].

وهكذا غادر الكاردينال مساجا إثيوبيا نهائياً، تاركاً وراءه جميع الإنجازات التي حقّقها في إثيوبيا، منها تنصُّر حوالى ٣٦,٠٠٠ إثيوبي على يديه، ناهيك عن أولئك الذين اعتنقوا الكاثوليكية على أيدي أساقفته. وقد سجل مذكرات له عن الأعوام التي أمضاها في شرق أفريقيا في ١٢ مجلداً، فاعتُبرت أحسن مدونة عن تاريخ إثيوبيا في القرن التاسع عشر، إذ احتوت على وثائق لا تقدّر بأي ثمن[٦٧].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن خليفة مساجا، الأب تورين، اتخذ من منطقة هرر مقراً لأنشطته التبشيرية، بعيداً عن مناطق نفوذ الإمبراطور يوحنا الرابع، قبل أن يقلص حجم النشاط التبشيري لطاقمه من المبشرين في المناطق

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٧) Arén, *Evangelical Pioneers in Ethiopia: Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*, p. 33.

الأرومية، حيث اقتصر عملهم على المناطق التي تجذرت فيها الكاثوليكية منذ أيام مساجا، كمنطقة كافا التي ترك فيها مساجا ٣٠٠٠ كاثوليكي على الأقل، بزعامة ثلاثة أساقفة يتقدمهم الأب ميكائيل حيلوا (M. Hailu) الذي أثبت جدارته حين أسس مركز شابا ـ مريم (Shapa-Maryam) للمسيحيين في منطقة شوا، كما يعتبر الأب جاروسو (Jaroseau) من أبرز رجال الدين الكاثوليك المنحدرين من كافا في القرن العشرين، وهو الذي ترك بصماته في الكاثوليكية في إثيوبيا بين عامي ١٩٠٢ و١٩٣٧[٦٨].

وهكذا نخلص إلى القول إن المحاولات الأوروبية في إثيوبيا لتغيير مذهب هذا البلد الأرثوذكسي، ابتداء من محاولة البروتستانتي غوبات، مروراً بالكاثوليكي جاكوبيس، وانتهاء بمحاولات الكاردينال مساجا، اصطدمت بحائط التعصب الإثيوبي، وهو التعصب ذاته الذي حال أيضاً بين الإثيوبيين والإسلام على الرغم من التقارب الجغرافي بين بلادهم والجزيرة العربية، مهد الإسلام.

ثانياً: التبشير في السودان

بالتزامن مع تلك المحاولات التي قام بها كلٌ من غوبات وجاكوبيس ومساجا في إثيوبيا، كانت هناك محاولات أخرى يقوم بها مبشرون آخرون، وهبوا أنفسهم أيضاً لخدمة المسيحية في أنحاءٍ أخرى من شرق أفريقيا. فالسودان على سبيل المثال، عرف التبشير منذ أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر، وبالتحديد منذ عام ١٨٤٨، في إثر اقتراح قدمه كاردينال مالطي يدعى كانون أنيتو كاسولاني (C. A. Casolani) وكان قد مضى وقت طويل وهو يقوم بجمع معلومات جغرافية عن أفريقيا، وذلك عن طريق الأسئلة التي كان يطرحها على الرحالة والمستكشفين الأوروبيين الذين كانوا يمرون ببلاده في طريقهم مِنْ أوروبا وإليها. وبحسب المصادر التاريخية، تقدم كاسولاني في عام ١٨٤٤ بطلب إلى اللجنة الفاتيكانية التبشيرية لإرساله إلى أفريقيا، وقد استحسنت اللجنة هذا الاقتراح فوافقت على الفور، إلا أن كاسولاني، صاحب الاقتراح، تلكأ أكثر من عشرة أشهر، فاختارت اللجنة رجلاً آخر كان مديراً للمعهد اللاهوتي لتدريب المبشرين في روما، وهو الكاردينال البولندي ماكسميليان ريلو (M. Ryllo)[٦٩].

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٩) Giovanni Vantini, *Christianity in the Sudan* (Bologna: EMI Publishers, 1981), pp. 171-172.

وصل الكاردينال ريلو إلى الإسكندرية في عام ١٨٤٧، ثم انتقل إلى الخرطوم في العام التالي، بعد صعوبات جمة واجهته وطاقمه التبشيري في أثناء الرحلة عبر نهر النيل، وبنى في المدينة السودانية أول مركز للمبشرين المسيحيين الكاثوليك، وأرسل زملاءه المبشرين إلى الجنوب السوداني، كما قام بتأسيس مدرسة لاهوتية لتدريب المبشرين، وذلك قبل أن تباغته المنية بعد أربعة أشهر فقط. وقد تسلّم المهمة منه، قبل وفاته بقليل، شاب نمساوي يدعى إغناسيوس كنوبليخير (I. Knoblecher) كان قد رافقه في الرحلة، بينما كان يفترض أن يتولى كاسولاني المهمة، باعتباره أكثر كفاءة من الشاب النمساوي، لكنه كان هو الآخر مريضاً، فضلاً على أنه كان يعتزم المغادرة إلى أوروبا بسبب مرضه[٧٠].

غير أن تلك البعثة واجهت منذ وصولها إلى السودان صعوبات اقتصادية كبيرة، وهو ما كاد أن يقضي على الحلم الذي كان يراود المبشرين في تحقيق طموحاتهم التبشيرية في أفريقيا. وكان سبب تلك الصعوبات أن الفاتيكان نفسه كان يواجه أزمة اقتصادية كبيرة، بحيث أصبح غير قادر على تمويل الأنشطة التبشيرية لبعثاته في أنحاء العالم، وهو ما دفع بكنوبليخير إلى مغادرة شرق أفريقيا لجمع الأموال اللازمة لتمويل مشاريعه من أوروبا[٧١]. وقد فوجئ في النمسا بما عرضه الملك عليه من مساعدات اقتصادية ودبلوماسية وافرة لمواصلة مهامه، كما وجد آذاناً مصغية لدى المواطنين النمساويين العاديين الذين وقفوا إلى جانبه بكل حماسة. وحصل كذلك على وَعْدٍ من النبلاء ورجال الدين المسيحيين الكاثوليك بالوقوف إلى جانبه، حتى إنهم أيدوه بأن قاموا بتأسيس أول جمعية تبشيرية كاثوليكية نمساوية، جمعية السيدة العذراء (Association of Our Lady). وهي الجمعية التي كانت ستأخذ على عاتقها مهمة مواصلة ما بدأه الكاردينال ريلو من نشاط تبشيري في شرق أفريقيا، وبموافقة الفاتيكان الذي لم يعد قادراً على تمويل تلك الأنشطة، كما أشرنا. وقد استطاعت الجمعية في وقت قصير، أي بين عامي ١٨٥٢ و١٨٥٨، تجنيد عدد من النمساويين للعمل التبشيري التطوعي في أفريقيا، وذلك بعد عودة الكاردينال كنوبليخير إلى الخرطوم في أواخر عام ١٨٥١.

وبحسب الروايات التاريخية ذات الصلة بالموضوع، اصطحب الكاردينال

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

كنوبليخير خمسة مبشرين جدداً من بلاده للاستعانة بهم في المهام التي أُوكلت إليه، غير أنه دهش حين وصل إلى السودان بالإنجازات التي حقّقها المبشر فينكو (Vinco)، الرجل الوحيد من رجال ريلو الذي بقي في المنطقة بعد مغادرة زملائه إلى أوروبا بسبب الظروف الاقتصادية التي واجهت البعثة بعد وفاة زعيمهم. وقد نجح فينكو خلال الأشهر الأربعة عشر التي أمضاها الكاردينال كنوبليخير في أوروبا في كسب قلوب وعقول، ليس فقط مختلف القبائل السودانية الجنوبية وإنما أيضاً بعض القبائل الأوغندية التي كانت تقطن المناطق الممتدة من الحدود السودانية ـ الأوغندية وحتى سواحل بحيرة فكتوريا، وهو ما يعني أن هذا الرجل كان ربما أول أوروبي شاهد بحيرة فكتوريا(٧٢).

وبالنظر إلى خبرة هذا الرجل الطويلة في المنطقة، اتخذه الكاردينال كنوبليخير مستشاراً له في مختلف الشؤون التبشيرية في المنطقة، كما اتخذ غوندوكورو (Gondokoro)، الواقعة في عمق قبائل باري في جنوب السودان، أول مركز تبشيري له في المنطقة عام ١٨٥٢، وذلك نزولاً عند نصيحة مستشاره الجديد فينكو، الذي لقي حتفه في ذلك العام، فكان موته بمثابة كارثة نزلت بالمبشرين، بسبب خبرته الطويلة التي كانوا في حاجة إليها والسمعة الطيبة التي تركها لهم عند القبائل المحلية. وكانت وفاة هذا الرجل أيضاً بمثابة إنذار شؤم بالنسبة إلى المبشرين الأوروبيين في المنطقة، إذ توفي كثير منهم بسبب الأمراض الاستوائية التي عصفت بهم، وهو ما كاد أن يقضي على آمال المبشرين في تحويل ذلك الجزء من القارة السمراء إلى منطقة صليبية(٧٣).

وفي عام ١٨٥٤، بنى المبشرون الكاثوليك مركزاً جديداً في عمق الأراضي التي كانت تقطنها قبائل كيج في جنوب السودان، وذلك على الرغم من المشاكل الصحية التي واجهت الكثير منهم. وما إن جاء عام ١٨٥٥ حتى عاد الأمل من جديد إلى هؤلاء المبشرين، في إثر إلغاء العبودية في مصر، وهو ما أدى إلى استقبالهم مئات من العبيد بعد إغلاق أسواق القاهرة والخرطوم أمام تجار العبيد، فكان ذلك فرصة ذهبية لا تعوض، فعمد رجال كنوبليجير إلى تجنيد هؤلاء العبيد لإرسالهم لاحقاً إلى القبائل التي اختُطفوا منها(٧٤).

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) المصدر نفسه.

ومهما يكن من أمر، فإن الصعوبات التي واجهت رجال كنوبليخير كانت أقوى من أن تُقهر، إذ فشلت جميع المحاولات التي قام بها كنوبليخير نفسه في سبيل تأمين الامتدادات البشرية لهؤلاء المبشرين في جنوب السودان، كلما فقدوا زملاءهم الواحد تلو الآخر، إلى أن أدرك هذا الرجل أن لا فائدة تُرجى من الاستمرار في تلك المغامرات غير المحسوبة، باعتبار أن رجاله كانوا غير مهيّئين أصلاً للمناخ الاستوائي وأمراضه(٧٥).

نتيجة لتلك الصعوبات، غادر كنوبليخير إلى أوروبا في سبيل إيجاد حلول للمشاكل التي كانت تعيق الأنشطة التبشيرية في جنوب السودان، وذلك عن طريق استشارة زملائه في روما، غير أنه توفي في عام ١٨٥٨ قبل أن تتسنى له العودة إلى الخرطوم لمواصلة أعماله هناك. كما أن المشاكل التي كانت تواجه زملاءه في المنطقة تفاقمت بسبب عودة تجار العبيد إلى ممارساتهم الوحشية ضد القبائل الأفريقية مرة أخرى، وبمشاركة أوروبية هذه المرة، الأمر الذي أدى إلى تشويه سمعة هؤلاء المبشرين أمام أعين الأفارقة، بمن فيهم الأفارقة الذين اعتنقوا المسيحية منذ أيام فينكو. وبعد ثلاثة أيام فقط من وفاة الكاردينال كنوبليخير، توفي أيضاً خليفته في الخرطوم فكان الراحل الخامس والأربعين في فترة الأعوام العشرة التي أمضاها المبشرون في جنوب السودان، قبل أن يقرر المجلس الفاتيكاني للتبشير وضع حد لهذه المأساة ويغلق جميع المراكز التبشيرية في السودان عام ١٨٦٠(٧٦).

وبالنظر إلى أن قرار الفاتيكان الذي لم يرق المؤسسة التي أنشئت في النمسا لدعم كنوبليجير، قرر مديرها الإبقاء على المكاسب التي حقّقها كنوبليخير بإرسال مبشر كاثوليكي نمساوي جديد إلى مصر من جانب واحد، ألا وهو كيرخنير (Kirchner) من جماعة فرايسيسكان النمساوي. وقد نجح هذا الرجل في إنشاء مركز للتبشير في منطقة أسوان القريبة من الحدود المصرية ـ السودانية، ليُطلع أفراد طاقمه التبشيري على مهمتهم في السودان من هناك، وذلك عن طريق القيام بزيارات متكررة إلى الجنوب السوداني، كلما سنحت الفرصة لهم، وكلما تحسن المناخ هناك(٧٧).

---

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

ويبدو أن المحاولات التي قامت بها جمعية السيدة العذراء، لتمويل الأنشطة التبشيرية التي كان يقوم بها آباء الفرنسيسكان في السودان، أثمرت بعد ستة أعوام من إنشاء مركز شيلال (Shellal) قرب أسوان، ذلك أن الأخ لودوفيكو دا كاسوريا (L. da Casoria) الذي أسس معهد نابليس (Naples) لتدريب أطفال الأفارقة، بالتعاون مع الكاردينال كنوبليخير في عام ١٨٥٥، قد تسلّم زمام الأمور في هذا المركز، مصطحباً معه أول قس أفريقي، هو القس بونافينتوري (Bonaventure) المنحدر من مدينة الخرطوم. كما أنه جاء بعدد كبير من رجال الدين الأفارقة الذين تخرجوا في معهده في إيطاليا، وهو ما كان يُعتبر بمثابة نصر للآباء الفرنسيسكان النمساويين[٧٨].

وإلى جانب كنوبليجير، هناك رجل آخر ترك أيضاً بصماته على تاريخ المسيحية في السودان، ألا وهو الكاردينال كومبوني الذي عمل في ولايات كردوفان بين عامي ١٨٣١ و١٨٨١، وكان يُعتبر ثالث رجل إيطالي دخل في تاريخ المبشرين الكاثوليك من بابه الواسع، بعد زميليه الكاردينال جاكوبيس والأب مساجا[٧٩].

بفضل حماسة هذا الرجل وحبه لأفريقيا، انتشرت المسيحية أيضاً في أنحاء أخرى من جنوب ووسط السودان، وبالتحديد في ولايات كردوفان وما جاورها من المناطق الواقعة جنوبي العاصمة الخرطوم. ويعود اهتمام هذا الرجل بأفريقيا إلى أيام الكاردينال كنوبليخير، إذ إنه كان من أوائل المبشرين الذي التحقوا بهذا الرجل منذ عام ١٨٥٧، كما إنه كان جزءاً من الرعيل الأول الذي توجه إلى جنوب السودان في وقت مبكر من وصول المبشرين إلى هناك، وذلك على الرغم من المرض الذي فاجأه واضطره إلى المغادرة إلى أوروبا، ليترأس بعد شفائه المعهد التبشيري لتدريب الأفارقة في روما[٨٠].

وتكمن أهمية هذا الرجل بالنسبة إلى المسيحية في أفريقيا عموماً، وفي منطقة شرق أفريقيا خصوصاً، في أنه صاحب الفكرة المثالية لتنصير أفريقيا

---

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) A. G. Rev. F. S. C. J. Mondini, *Africa or Death a Biography of Bishop Daniel Comboni Founder of the Missionary Societies of the Verona Fathers (Sons S. H.) and the Verona sisters* (Boston, MA: St. Paul Editions, 1964), p.73.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

برمّتها بدون خسائر كبيرة في الأرواح، وهي الفكرة التي استحسنها الفاتيكان رغم معارضة بعض الآباء الفرنسيين في غرب أفريقيا. وكانت هذه الفكرة تقضي بإنشاء معاهد لاهوتية في المناطق المحايدة مناخياً، أي تلك التي تتوسط المناخ الأفريقي الحار والمناخ الأوروبي البارد، كالقاهرة على سبيل المثال، ومن ثم تدريب الأفارقة المسيحيين في تلك المعاهد لإرسالهم إلى المناطق المستعصية على الأوروبيين، إما بسبب ظروفها المناخية، وإما بسبب أمزجة سكانها المرهِقة[٨١].

وفي عام ١٨٦٧ بدأ الكاردينال كومبوني بتطبيق خطته المعروفة بخطة «تجديد أفريقيا»، أو خطة «إما أفريقيا وإما الموت»، فبنى أول معهد لاهوتي له في القاهرة، واختار نخبة من الرهبان والراهبات الكاثوليك للتدريس فيه، بعد أن التحق بالمعهد ٤٢ طالباً و١٨طالبة من أصول أفريقية. ولم يقف كومبوني عند هذا الحد، وإنما واصل جهوده لإنشاء مراكز لاهوتية في مختلف أنحاء أفريقيا، حيث وصل إلى مدينة الأُبيِّض، عاصمة ولاية كردوفان، ليتخذ منها مقره الجديد، بسبب مناخها المعتدل نسبياً، فهو استوائي ممطر في الجنوب وجاف في المناطق الشمالية السودانية، من جهة، وبسبب مكانتها الاستراتيجية من جهة أخرى، باعتبارها تقع في منطقة وسطية لا شرقية ولا غربية، يستطيع المرء التوجه منها إلى غرب أفريقيا نحو التشاد والنيجر على سبيل المثال، وإلى وسط أفريقيا نحو جمهورية أفريقيا الوسطى والكونغو الديمقراطية، وإلى شرق أفريقيا نحو إثيوبيا وأوغندا وكينيا وغيرها، وهو ما اتضح لاحقاً حين انطلقت من مدينة الأُبيِّض في عام ١٨٧٢ عدة رحلات تبشيرية وصل بعضها بعيداً، إلى بحيرة التشاد والنيجر على سبيل المثال. وقد التحق كومبوني نفسه بركب المبشرين الكاثوليك، الذين توجهوا إلى غرب أفريقيا بعد عام واحد من وصول الآباء الفرنسيسكان إلى بحيرة التشاد[٨٢].

ومن أبرز ما يُحفظ لهذا الرجل أنه قاوم بشدة محاولة الفاتيكان من جانب واحد لتقسيم السودان إلى قسمين: قسم جنوبي يضم جميع الأراضي الواقعة جنوب ولاية كردوفان، ومخصص للآباء البيض، وذلك نزولاً عند

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٨٢) المصدر نفسه.

طلب لافيجيري، زعيم الجماعة، الذي كان له تأثير قوي في الفاتيكان بفضل قيادته أكثر من ١٦٠ مبشراً في أنحاء أفريقيا، وقسم شمالي خصص لآباء فِرونا، أي رجال كومبوني. وقد رأى كومبوني في هذا التقسيم إهانة له، وإهداراً لأكثر من ٢٣ عاماً من عمل رجاله ورجال سلفه كنوبليخير. وتعبيراً عن استيائه من هذا القرار، كتب إلى الفاتيكان قائلاً: «إن هذا القرار هو بمثابة ألم شديد في الأسنان، ولن أستسلم له حتى أموت، إن لم يتراجع الفاتيكان عن هذا القرار الجائر»[٨٣].

وفي تحدٍّ لقرار الفاتيكان، أرسل كومبوني بعثة جديدة لا إلى الجنوب السوداني فقط، وإنما إلى بحيرة ألبرت الواقعة في وسط أفريقيا، على حدود أوغندا ـ كونغو كينشاشا، حيث كانت جماعة لافيجيري تنشط. غير أنه توفي في تشرين الأول/أكتوبر ١٨٨١، قبل أن يحقّق برنامجه، وقبل أن تندلع ثورة المهديين في السودان في العام التالي. ولو عاش بضعة أشهر أخرى لشاهد من التطورات ما لا يُطاق، إذ إن ثورة المهديين اندلعت في آذار/مارس من العام التالي، لتقضي على جميع إنجازات هذا الرجل وأسلافه في السودان؛ فقد دمّرت المراكز التبشيرية التي أسسوها، كما قُبض على كثير من أفراد آباء فِرونا، فولّى الأمل في مواصلة التبشير في السودان خلال الأعوام الخمسة عشر التالية على الأقل، وباءَ بالفشل الذريع عملُ المبشرين المسيحيين الكاثوليك في السودان على مدى ٣٦ عاماً[٨٤].

غير أن الفاتيكان نفسه تراجع عن القرار المذكور بعد وفاة كومبوني بعدة أعوام، وذلك في إثر انضمام الآباء البيض بعملهم التبشيري إلى جماعة آباء ميل هيل البريطانية، التي كانت تنشط في كلٍّ من أوغندا وكينيا وتنزانيا في عام ١٨٩٤. وهذا يعني أن مناطق جنوب السودان وشمال أوغندا عادت مرة أخرى إلى أيدي جماعة فِرونا، التي بدأت نشاطها في السودان مرة أخرى في عام ١٩٠٠، بعد أن هدأت الثورة المهدية وأحكم البريطانيون السيطرة على البلاد برمّتها[٨٥].

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) المصدر نفسه.

ثالثاً: التبشير في تنزانيا وكينيا وأوغندا

لقد كان الوصول إلى ساحل شرق أفريقيا عصياً على الأوروبيين، مقارنةً بالساحل الغربي للقارة الأفريقية؛ إذ كان يتطلب منهم الدوران حول القارة من غربها فجنوبها وصولاً إلى شرقها. بيد أن أوضاع الملاحة الدولية كلها تبدلت بعد أن تم في عام ١٨٦٩ فتح قناة السويس الرابطة بين البحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط(٨٦).

● منذ أن غادر البرتغاليون منطقة شرق أفريقيا في أوائل القرن الثامن عشر، انغلقت الأبواب في وجه المبشرين الأوروبيين؛ إذ إن المنطقة دخلت في قبضة المسلمين المتمثّلين في السلاطين العمانيين. لكن ما إن جاء عام ١٨٤١ حتى عاد الأمل إلى المبشرين الأوروبيين، وذلك بعد قيام السلطان سيد سعيد، سلطان عمان، بنقل مقره إلى جزيرة زنجبار(٨٧)، وسماحه للبريطانيين والفرنسيين والأمريكيين بفتح قنصليات لهم هناك؛ حيث إن المبشرين استغلوا ذلك الوضع، فأنشأوا مراكز تبشيرية لهم في أنحاء المنطقة بسبب تسامح السلطان سيد سعيد معهم(٨٨).

ويُعتبر الدكتور البروتستانتي كرابف أول أولئك المبشرين الذين انتهزوا الفرصة للحصول على رخصة من هذا السلطان للإقامة بمنطقة شرق أفريقيا. وقد حصل على الرخصة في عام ١٨٤٤ ليستقر في ممباسا، التي تمت فيها ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة السواحلية خلال العامين الأولين من وجوده في المنطقة، في الوقت الذي كان ينتظر أيضاً مساعده الأيمن جون ريبمان (J. Rebmann) الذي التحق به في عام ١٨٤٦. وقد انتقلا كلاهما إلى منطقة رباعي ممبيا (Rabai Mpya)، وسط قبيلة جيرياما (Giriama) التي كانت تُعتبر من أكبر القبائل الوثنية في المنطقة، إذ كانت تحتل المرتبة التاسعة من حيث العدد، بالنسبة إلى الشعوب التي كان العرب يسمّونها ونيكا (Wanyika)، أي شعوب الأدغال، بينما كانت تسمّي نفسها ميجيكيندا (Mijikenda)، أي شعوب

---

(٨٦) William Anderson, *The Church in East Africa 1844-1974* (Nairobi: East African Literature Bureau, 1978), p. 24.

(٨٧) عبد الفتاح مقلد الغنيمي، الإسلام والمسلمون في شرق أفريقيا، ط ٢ (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٧)، ص ٢٠٨.

(٨٨) المصدر نفسه.

تسعة مدن، وكانت تقطن المناطق الساحلية لمنطقة شرق أفريقيا[٨٩].

غير أن الزميلين كرابف وريبمان فشلا في تحقيق أي نجاح يُذكر في تنصير هذه القبيلة؛ إذ إن ثمرة جهودهما لما يناهز ربع قرن من الزمن، لم تتجاوز من العدد ما يقدر بـ ١٢ شخصاً فقط، وهو ما أغضب كرابف، الذي شعر بخيبة أمل كبيرة في تلك المنطقة، ودفعه إلى التفكير جدياً في توسيع دائرة نشاطه، مقدماً اقتراحاً له بهذا الشأن إلى حركته الجمعية الكنسية للتبشير، وهو الاقتراح الذي لم يجد استحساناً عند جماعته فقط وإنما عند جماعات بروتستانتية أخرى أيضاً، كجماعة آباء الروح المقدس. وكان الاقتراح يقضي بربط ليبرفيل بغابون وممباسا في كينيا للوصول إلى أكبر عدد ممكن من الشعوب الأفريقية[٩٠].

وتطبيقاً لهذه الرؤية، قام المبشران كرابف وريبمان بالتوغل إلى الداخل لاستكشاف الأراضي الواقعة بين المدينتين المذكورتين. وقد اندهش ريبمان حين شاهد جبل كليمنجارو والثلوج التي كانت تغطيه رغم حرارة الشمس الأفريقية الحارقة. غير أن الأمر الأكثر أهمية هنا هو أن ريبمان وجد هناك، أي حول جبل كليمنجارو، قبائل جاغا (Chagga) ذات النزعة التجارية، وقد لقي لدى زعيمها مامكينغا (Mamkinga) ترحيباً حاراً، بسبب سعي هذا الأخير إلى ربط علاقات وثيقة مع الأوروبيين، إلا أن ريبمان تلقّى أيضاً صفعة من هذا الرجل حين أراد مواصلة رحلاته الاستكشافية نحو منطقة أنياموينزي (Unyamwenzi) في وسط تنزانيا، إذ إنه منعه من أي توغل إلى الداخل بأي حال من الأحوال[٩١].

أما كرابف، فقد نجح في الحصول على رخصة نادرة من الزعيم كيمويري (Kimweri) للدخول في منطقة أسامبارا (Usambara) الواقعة بين السواحل الأفريقية الشرقية والحدود التنزانية ـ الرواندية، وذلك بعد أن استدعاه الزعيم كيمويري للتبشير في أسامبارا. غير أن الفرصة الذهبية التي انتظرها كرابف طويلاً جاءته من حيث لا يحتسب، ذلك أن الزعيم كيفوي (Kivoi)، زعيم

---

(٨٩) Roland Oliver, *The Missionary Factor in East Africa* (London: Prentice Hall Press, 1952), p. 21.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٤.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٢.

قبائل أكامبا (Akampa)، استضافه في قصره في وقت لاحق، متخذاً إياه صديقاً حميماً له، وهو ما أعطاه فرصة نادرة لنشر عقيدته في المناطق التي كانت تقع تحت حكم هذا الزعيم القبلي، أي تلك المناطق الواقعة حول جبل كينيا الواقع على ١٨٠ كم شمال العاصمة الكينية نيروبي، إلا أن الزعيم كيفوي وقع ضحية لقطاع الطرق في أثناء رحلة استكشافية قام بها برفقة كرابف، لمعرفة ما إذا كان نهر تانا يصلح للاستخدام، بالنسبة إلى المبشرين الأوروبيين، للوصول إلى المناطق الداخلية النائية في شرق أفريقيا، وهو ما دفع كرابف في عام ١٨٥٣ إلى العودة إلى أوروبا بسبب مرض أصابه بعد الحزن الشديد الذي ألم به نتيجة مشاهدته رفيقه وهو يُذبح على أيدي لصوص[٩٢].

ويبدو أن الحدث الذي ألم بكرابف وأجبره على العودة إلى أوروبا انعكس سلباً على زميليه ريبمان وإرهارت (J. J. Ehrhardt) الذي أخذ مكانه بعد مغادرته للمنطقة، وذلك لأن الرجلين اقتنعا بأن الوقت لم يحن بعد للتوغل إلى الداخل، مركّزين جهودهما على المناطق القريبة من الساحل، حتى أن ريبمان لم يرجع إلى جبل كليمنجارو والمناطق المحيطة به حتى عام ١٨٨٠، حين أسس الرجلان مراكز للتبشير في كل من موشي (Moshi) ومرتفعات تاإيتا (Taita Hills) على ضفتي الحدود التنزانية ـ الكينية[٩٣].

وفي عام ١٨٦٠ التحق الكاثوليك بركب البروتستانت في منطقة شرق أفريقيا، بفضل رجل دين فرنسي يدعى الأسقف أرماند ماوبوانت (A. Maupoint) من جزيرة ريونيون (Reunion)، قرر إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء، وذلك من خلال تكليفه أرماند فافا (A. Fava) ببناء مركز تبشيري للكاثوليك في جزيرة زنجبار لأول مرة منذ أن غادر الكاثوليك المنطقة أيام البرتغاليين. وكان الهدف من وراء إنشاء هذا المركز أن يستقبل البعثة التبشيرية، أي مؤسسات آباء الروح المقدسة، التي كان الفاتيكان يخطط لإرسالها إلى المنطقة، لتقاسم الكعكة مع البروتستانتيين في شرق أفريقيا[٩٤].

وتقول الروايات التاريخية إن الأب فافا شرع، فور وصوله إلى جزيرة

---

(٩٢) المصدر نفسه.

(٩٣) المصدر نفسه.

(٩٤) John D. Anderson, *West Africa and East Africa in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (London: [n. pb.], 1972), pp. 6-8.

زنجبار قبيل عيد ميلاد المسيح (ﷺ) عام ١٨٥٨، في بناء مجمع كبير من عدة منازل كان يفترض أن يسكن فيها طاقمه المكوَّن من ٣ آباء وراهبين اثنين و٦ راهبات، كما قام ببناء كنيسة ومدرسة لتكوين المبشرين في الجزيرة. وما إن جاء عام ١٨٦٣ حتى وصل كل من أنطوان هورنير (A. Horner) وإتيين باور (E. Baur) من آباء الروح المقدسة ليواصلا الأنشطة التبشيرية في المنطقة لما يقترب من نصف قرن كامل من الزمن، بمساعدة بعض الراهبات المنتميات إلى حركة بنات مريم (Daughters of Mary) النسائية، أي تلك الحركة التي أُسست في جزيرة ريونيون الفرنسية في إثر تنصّر أعداد غفيرة من النساء الإماء على يد المبشرين المسيحيين، بهدف الاستعانة بهن في تنصير إخوتهن وأخواتهن في شرق أفريقيا، أي تلك المنطقة التي كن ينحدرن منها[٩٥].

وبالنظر إلى أن جزيرة زنجبار كانت سوقاً كبيرة لتجارة العبيد، حيث كان يباع فيها سنوياً أكثر من ٦٠,٠٠٠ عبد وأمة، فإن المبشرين الأوروبيين بدأوا أنشطتهم التبشيرية بشراء هؤلاء العبيد، وبخاصة الأطفال منهم، وعتقهم بعد تلقينهم مبادئ المسيحية، وذلك قبل أن ينتقلوا إلى المناطق الداخلية التي كانت موطن هؤلاء العبيد، كمنطقة باغامويو التي أنشأوا فيها أولى مراكزهم التبشيرية في منطقة شرق أفريقيا، بعد زنجبار بطبيعة الحال. وقد امتدح ديفيد ليفينغستون وجون ستينلي (J. Stainly) أعمال هؤلاء المبشرين حين زارا المنطقة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث شاهدا أكثر من ٢٠٠ شاب وشابة أفارقة في مختلف المدارس الكاثوليكية، يتعلمون مختلف المهارات والحرف خدمة للمسيحية في المنطقة، كما شاهدا عدداً كبيراً من المدن والقرى الجديدة[٩٦].

وعلى الرغم من أن المبشرين الكاثوليك حقّقوا نجاحاً كبيراً في منطقة باغامويو التنزانية، فإن نجاحهم في منطقة كليمنجارو كان أكبر، باعتبار أن شعب جاغا (Chagga) المجاور لذلك الجبل كان أكثر قابلية للتنصّر مقارنة بالشعوب الأخرى في المناطق الداخلية في شرق أفريقيا. ويُرجع الباحثون الغربيون قابلية هذا الشعب للتنصّر إلى كونه يضم عدداً من القبائل المنحدرة من أصول عرقية مختلفة لا تجمعها سوى الجغرافيا، وهو ما يعني أنه كان لكل

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

قبيلة شأنها إذا ما تعلق الأمر بالأمور الدينية. وقد استغل المبشرون الأوروبيون الفراغ الديني الذي كانت تشعر به هذه القبائل، فوحّدوها تحت الراية الكاثوليكية. وكان العامل الآخر الذي ساعد المبشرين الكاثوليك أيضاً على تحقيق هذا النجاح هو الصراع القبلي الذي كان يحتدم بين هذه المجموعات، حيث كان الجميع يسعى إلى بناء تحالف مع أي كان في مواجهة عدوه، بدون النظر إلى العواقب التي قد تترتب على ذلك التحالف(٩٧).

وحين استولى المستعمرون الألمان على تنجنيقا، تحسّن وضع المبشرين الكاثوليك في منطقة شرق أفريقيا أكثر فأكثر، كما أصبح التوغل إلى المناطق الداخلية أسهل ممّا كان عليه في الفترة السابقة. وكان شعب كليما (Kilema) أول الشعوب الداخلية التي استقبلت المبشرين الكاثوليك في تنجنيقا، حتى إن ابن زعيم هذا الشعب أصبح أول مبشر شرق أفريقي يعمل في نشر المسيحية في أنحاء شرق أفريقيا، وهو ما يعني أن الكاثوليك حققوا نجاحاً أكبر منذ مجيء الألمان إلى منطقة شرق أفريقيا(٩٨).

ومع ذلك، فإن الباحثين الغربيين يعتبرون فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى الفترة الذهبية بالنسبة إلى انتشار المسيحية في شرق أفريقيا، وبخاصة في كل من تنجنيقا وكينيا وأوغندا، ذلك أنهم يعتقدون أن التحول الجماعي للأفارقة الشرقيين إلى المسيحية كان قد حصل خلال هذه الفترة بفضل انتشار المدارس اللاهوتية في أنحاء المنطقة(٩٩).

● أما كينيا، فقد وصلت إليها أول بعثة تبشيرية قبل عام واحد فقط من وصول المبشرين الكاثوليك إلى منطقة كليمنجارو، وذلك بفضل الأخ أليكسندر لو روي (A. Le Roy)، الرجل الذي أرسله الفاتيكان في مهمة نشر المسيحية في كينيا انطلاقاً من ممباسا، التي وصل إليها في عام ١٨٨٩. وكان قد وجد هناك عدداً لا بأس فيه من المسيحيين الأوروبيين الذين سبقوه إلى المنطقة، بالإضافة إلى ما يقرب من ٤٠ مسيحياً من أصول محلية. كما قام بجلب أعداد غفيرة من الأفارقة من باغامويو، للاستعانة بهم في بناء الكنائس في أنحاء كينيا، وذلك على الرغم من أن المواطنين الكينيين لم يُبدوا حماسة كبيرة لا للكنائس

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

ولا للمدارس التي بناها هذا الرجل في بلادهم، وهو ما أدى به إلى التعويل على المهاجرين من الأصول الأوروبية، وعلى المجلوبين من منطقة باغامويو التنزانية لتعمير الكنائس والمدارس على حد سواء. إلا أن الوضع تغير شيئاً فشيئاً حين وصل الكاثوليك إلى مرتفعات تاإيتا الواقعة بين ممباسا وكليمنجارو، والتي أصبحت مركزاً محورياً للمسيحية في كينيا بعد الحرب العالمية الأولى. وهذا يعني أن القبائل التي تقطن تلك المرتفعات وما جاورها من المناطق اعتنقت المسيحية كلياً، وقد تم مدح هذه القبائل نتيجة تضحياتها الكبيرة في خدمة المسيحية في منطقة شرق أفريقيا(١٠٠).

وفي عام ١٨٦٤، ظهرت في الساحة جماعة كاثوليكية تبشيرية أخرى لتتمركز في جزيرة زنجبار أيضاً، وهي الجماعة المسمّاة «الجامعات الأنغلوكاثوليكية للتبشير»، التي كانت، على الرغم من اتخاذها جزيرة زنجبار مقراً لها، قد ركزت جهودها على المناطق الداخلية التي كان تجار العبيد يختطفون منها ضحاياهم. وما كان يميز هذه الجماعة من بقية الجمعيات التبشيرية، كجماعة آباء الروح المقدسة في شرق أفريقيا، هو أن أفرادها كانوا، كما يتضح من اسمهم، من خريجي الجامعات اللاهوتية في أوروبا، وهذا يعني أنهم كانوا أكثر كفاءة من الجماعات الأخرى، إذ كانوا يتعلمون السواحلية، على سبيل المثال، بسهولة باعتبارهم يجيدون فن التعلّم أكثر من غيرهم. وقد قام أحد أفراد هذه الجماعة، هو الأسقف إدوارد ستير (E. Steere)، بترجمة الكتاب المقدس إلى هذه اللغة السواحلية(١٠١).

وفي عام ١٨٧٦، حصدت جماعة «الجامعات للتبشير» ثمار الجهود التي بذلتها في سبيل إلغاء العبودية في أنحاء شرق أفريقيا، وذلك في إثر استقرار جماعة من العبيد السابقين، والمكونين في المدارس التي بنتها هذه الجماعة في جزيرة زنجبار لتخريج الأحرار الجدد، في منطقة مساسي (Masasi) في جنوب تنزانيا، بعد رحلة مضنية قامت بها هذه الجماعة للعودة إلى ملاوي، الموطن الأصلي لأفراد هذه الجماعة. وبحسب الروايات التاريخية، فإن السبب في استيطان هذه الجماعة من المحررين من العبودية في تلك المنطقة، هو أن القائد

---

(١٠٠) M. J. Walligow, *A History of African Priests* (Nairobi: East African Literature Bureau, 1978), p. 99.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٠١.

ياو (Yao)، زعيم قبائل ماتولا (Matola)، أُعجب بهم، فطلب منهم البقاء عنده لتعليم أفراد عشيرته، فكان هذا بمثابة هدية إنقاذ لهم لمعرفتهم بما كان ينتظرهم من مشقة سفر ومخاطر أخرى في الطريق إذا ما اضطروا إلى مواصلة سفرهم. ومن أبرز هؤلاء العبيد السابقين الذين استقروا في منطقة مساسي، والذين يرجع إليهم الفضل في انتشار المسيحية في المناطق الجنوبية لتنزانيا، نذكر الأب سوسي (Susi) والأب جوما (Ghuma)، أي الرجلين اللذين رافقا ليفينغستون إلى زامبيا في آخر رحلة له في حياته، وحملا جثمانه إلى باغامويو لدفنها هناك في عام ١٨٧٣[١٠٢].

وكان ممّا ترتب عن اندماج هؤلاء العبيد السابقين في شعب مساسي أن اعتنقت قبائل ماتولا الديانة المسيحية رداً على قبائل وياو (Wayao) المجاورة، التي اعتنقت الإسلام للتخلص ممّا كانت تعانيه من تخلف وهمجية، وهو ما أدى بدوره إلى قيام المساسيين أيضاً بإرسال أبنائهم إلى مدرسة القديس أندرو في زنجبار، ليتخرج الجيل الجديد من أبنائهم، وقد كانوا أكفاء في مختلف العلوم الدينية والدنيوية على حد سواء. وكان ذلك بمثابة تحول جذري في تاريخ هذا الشعب، الذي تحول بين ليلة وضحاها من شعب همجي عدائي إلى شعب متدين مسالم يتعايش مع الشعوب المجاورة له باحترام متبادل. يضاف إلى ذلك أن هذا الشعب أخذ يؤدي دوراً بارزاً في عملية التبشير في أنحاء المنطقة، حتى إن كنيسته أصبحت أول كنيسة غير أوروبية معترف بها من قبل الفاتيكان في المنطقة[١٠٣].

● أما أوغندا، التي تُعتبر الدولة الوحيدة من دول شرق أفريقيا التي اعتنقت أغلبية سكانها المسيحية خلال القرن التاسع عشر، فيرجع الفضل في انتشار المسيحية فيها إلى حركة الجمعية الكنسية للتبشير البروتستانتية، وكذلك إلى جماعة الآباء البيض الكاثوليكية؛ فالأولى جاءت إلى أوغندا استجابة لنداء هنري مورتون ستانلي (H. M. Stanley)، الذي نجح في إقناع موتيسا (Mutesa)، زعيم البوغانديين، أكبر الشعوب الأوغندية، باعتناق المسيحية، ظاهرياً على الأقل، وذلك تقرّباً من الأوروبيين الذين كان شأنهم يتعاظم في المنطقة، وهو ما أدى أيضاً إلى اعتناق رعاياه المسيحية أسوة بزعيمهم. وتقول

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

الروايات التاريخية عن قصة اعتناق موتيسا وقومه للمسيحية، أن هذا الزعيم كان يعتقد أن قوة الأوروبيين ترجع إلى كتابهم المقدس، وأن تخلّف المسلمين يكمن في قرآنهم الكريم، وهو التصور الذي قدّمه ستانلي للتأثير فيه، مستعيناً في ذلك بداليننغتون موفتا (D. Muftaa) الملاوي الذي حرره المبشرون من العبودية؛ فقد درس هذا الأخير الكتاب المقدس في المدارس الدينية التي أنشأها المبشرون في زنجبار حتى أصبح مترجماً للأناشيد الدينية إلى اللغات المحلية التي كان يتقنها، وذلك على الرغم من أنه لم يعتنق المسيحية يوماً(١٠٤)، وهو ما يوحي بأنه ربما كان مسلماً يخفي إسلامه، مع علمنا بأن الأديان الأفريقية البدائية لم تكن قادرة على الوقوف أمام المسيحية في أي احتكاك بينهما، وهو ما يعني أنه لو كان من أتباع الأديان الأفريقية لما وجد سبيلاً آخر إلا التنصّر، على غرار بني جنسه من الأفارقة.

ومهما يكن من أمر، فإن استجابة البروتستانتيين لنداء ستانلي كان قد جاء في أواخر حزيران/يونيو ١٨٧٧، في إثر وصول بعثة من فنيين ورجال دين متخصصين تحت قيادة مهندس يدعى أليكسندر مكاي. ويبدو أن غرض موتيسا من التنصّر كان الوصول إلى أهداف معيّنة فقط، وهو ما اتضح لاحقاً حين وصل الفريق الذي جاء لنجدة ستانلي، حيث طلب من المبشرين أسلحة في مقابل أن يتابع الدروس التي كانوا يلقونها بشأن الكتاب المقدس(١٠٥).

لكن بعد عامين فقط، وقبل أن يرسّخ البروتستانت أقدامهم في أوغندا، وصل الآباء البيض الكاثوليكيون إلى المنطقة أيضاً، لا لمنافسة الجمعية الكنسية للتبشير فحسب، وإنما لتحقيق خطة لافيجيري الطموحة أيضاً، وهي الخطة الرامية إلى تنصير الممالك الداخلية في وسط أفريقيا. وقد انطلق هؤلاء من منطقة باغامويو، موزعين أنفسهم على جبهتين بعد وصولهم إلى طابورا، فاتجه فريق منهم نحو بحيرة تنجنيقا بينما اتجه الفريق الآخر إلى بحيرة نيانزي فكتوريا. وكان الفريقان قد دخلا إلى أراضي موتيسا بدون استئذانه. والغريب أن المهندس مكاي، الذي كان يُفترض فيه، كبروتستانتي، أن يكون ضد الكاثوليك في المنطقة، توسط عند موتيسا لمصلحة كلٍ من لورديل (Lourdel) وأمانس (Amans)، رئيسي

(١٠٤) Tom Tuma and P. Mutiba, *A Century of Christianity in Uganda 1877-1977* (Nairobi: East African Literature Bureau, [n. d.]), p. 133.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

الفريقين الكاثوليكيين، للسماح لهما بالبقاء في المنطقة، وهو ما قبل به موتيسا الذي كان يعلم يقيناً أن أية منافسة بين الكاثوليك والبروتستانت في بوغندا ستكون في مصلحته، وهذا يبين دهاء هذا الرجل الذي وصل إلى حد اللعب بالأوروبيين(١٠٦).

وسرعان ما تحققت لموتيسا آماله في بروز التصادم بين الفريقين الكاثوليكي والبروتستانتي، حيث بدأ مكاي نفسه بتحريض موتيسا على الكاثوليك في المنطقة، مخبراً إياه بما فعله به الفرنسيون مع نظامهم الملكي، مع العلم بأن الكاثوليك في بوغندا كانوا في أغلبيتهم فرنسيين. غير أن موتيسا أحسن التصرف مع الجانبين، حتى إنه كان يجتمع إلى هذا الفريق تارة، وإلى ذاك تارة أخرى، بدون أن يخسر أياً منهما. والأغرب من هذا كله أنه نجح أيضاً في استعادة علاقاته الطيبة مع المسلمين، حتى إنه كان يُظهر للمسلمين أيضاً انتماءه إليهم كما كان يفعل كذلك مع الوثنيين أيضاً، إلى أن توفي في عام ١٨٨٤ وهو يحافظ على استقرار بلاده رغم جميع هذه التناقضات(١٠٧).

ما إن توفي موتيسا عن عمر ناهز الثمانين، حتى راح الأوغنديون يقبلون على المسيحية أفواجاً، لا سيما إبان ثورة عُرفت بـ «ثورة الكتابة والقراءة»، وهي الثورة التي قادها المسيحيون ضد الأمية واستغلوها في نشر عقيدتهم، وذلك على الرغم من أن الآباء البيض الكاثوليك انسحبوا من المنطقة حتى قبل وفاة موتيسا، أي في عام ١٨٨٢، في إثر شائعات كاذبة مؤداها أن موتيسا يعتزم القضاء عليهم استجابة لنصيحة مكاي البروتستانتي، الذي أخبره عن كره الفرنسيين للملكية، ولم يعودوا إلى المنطقة إلا في عام ١٨٨٥، أي بعد عام واحد من اعتلاء خليفة موتيسا، أي كباكا موانجا (Kabaka Mwanga)، العرش في بوغندا(١٠٨).

وبحسب الراويات التاريخية المتخصصة في المنطقة، فإن موانجا نفسه طلب من الآباء البيض الكاثوليك العودة إلى بلاده، مستقبلاً إياهم بحفاوة كبيرة. غير أنه لاحق، في المقابل، رجال مكاي البروتستانت وسامهم سوء العذاب،

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٠٧) Tom Tuma, ***Building a Ugandan Church: African Participation in Church Growth and Expansion in Busoga, 1891-1940*** (Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1980), p. 235.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

فكان ذلك بمثابة نكسة نزلت بهم بعد ما حقّقوه من نجاحات كبيرة في أثناء حكم سلفه موتيسا، وهو ما يفسر تفوق الكاثوليك على البروتستانت من ناحية العدد في أوغندا[١٠٩].

هكذا نخلص إلى القول إن المسيحية انتشرت في أنحاء شرق أفريقيا بطرق مختلفة، وذلك بفضل هؤلاء المسيحيين الذين وهبوا حياتهم خدمة لهذا الدين مهما كلفهم ذلك من ثمن. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هي أحوال المسيحية والمسيحيين اليوم في منطقة شرق أفريقيا؟

هذا هو السؤال الذي سنجيب عنه في الباب التالي، كما أننا سنتطرّق إلى أحوال المسلمين في المنطقة وإلى علاقتهم بالمسيحيين.

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

القسم الثالث

العلاقات الإسلامية ــ المسيحية
في المنطقة

بالنظر إلى أن منطقة شرق أفريقيا تُعتبر من أسخن مناطق العالم من حيث الصراعات والحروب، سواء كانت حروباً داخلية تعانيها كل دولة على حدة، أو حروباً خارجية تنشب بين دولة وأخرى، فلا بد من التطرّق إلى أحوال المسلمين والمسيحيين في المنطقة، للوقوف على العلاقات البينية لشعوبها، وكذلك على حقيقة هذه الصراعات المحتدمة في المنطقة منذ قرون.

بعبارة أخرى، نتطرّق إلى هذا الموضوع، من بين ما نتطرّق إليه، لمعرفة ما إذا كان لهذه الصراعات في المنطقة علاقة بالدين، بحيث تصب تلك الحروب التي تدور رحاها، في السودان أو في أوغندا أو في الصومال أو حتى بين إريتريا وإثيوبيا، في خانة الحروب الدينية بصورة أو بأخرى، ومعرفة ما يميز كلاً من جيبوتي وتنزانيا وكينيا، أي تلك الدول التي لا تعاني، حروباً داخلية ولا حروباً حدودية مع جيرانها.

وفي هذا القسم أيضاً نتطرّق إلى التطرف الديني في المنطقة، سواء كان التطرف المسيحي الذي تمثّله حركة جيش الرب في أوغندا، أو التطرف الإسلامي الذي يتمثّل في الحركات الإسلامية المتشددة في الصومال، ودور هذا التطرف في تأجيج الصراعات في المنطقة عن طريق إدخال لاعبين كبار من خارج المنطقة، كالتحالف الذي شُكّل لمكافحة الإرهاب في منطقة شرق أفريقيا، ويضم دولاً عظمى كالولايات المتحدة الأمريكية، ودولاً في المنطقة كإثيوبيا، وهو ما لا يساعد على تهدئة نار الحرب في المنطقة، أو، بعبارة أخرى، يؤجج الصراعات المستمرة في المنطقة منذ مجيء الاستعمار الأوروبي إليها وحتى يومنا هذا. ولا ننسى أيضاً أن نتطرّق في هذا الباب إلى الحوار والتعايش السلمي بين المسلمين والمسيحيين في المنطقة.

الفصل الخامس

أوضاع المسلمين والمسيحيين الراهنة في شرق أفريقيا

لقد سبق أن أعطينا في التمهيد لمحة بسيطة عن دول شرق أفريقيا، من حيث الجغرافيا والتاريخ، ومن حيث عدد السكان ومساحات البلدان، كما تطرّقنا إلى تاريخ الإسلام والمسيحية في المنطقة في الفصول التي تلت ذلك التمهيد. ونود في فصلنا هذا أن نعطي لمحة أخرى عن الأحوال الدينية في المنطقة، وذلك من خلال التطرّق إلى الظروف التي مرت بالإسلام والمسيحية في المنطقة بعد الاستقلال، وكذلك من خلال التعرض للإحصاءات الرسمية وغير الرسمية المتوافرة عن المنطقة في ما يتعلق بالنسب المئوية الخاصة بالسكان الذين يعتنقون هذا الدين أو ذاك. ولا بد أن أنبّه هنا إلى أنه يصعب الاعتماد على الإحصاءات الرسمية لتلك الدول بسبب عدم الشفافية لأسباب دينية ـ سياسية، كما ينبغي، وللسبب نفسه، عدم الاعتماد على الإحصاءات غير الرسمية الصادرة عن الهيئات والجماعات المستقلة.

● ولعلنا نبدأ بالصومال التي تتميّز من جميع الدول المجاورة لها بكونها من الدول القلائل في العالم التي ينتسب أهلها إلى الإسلام مئة بالمئة، وذلك على الرغم من أن هناك مزاعم تقول إن نسبة يسيرة تقل عن ١ بالمئة من المواطنين الصوماليين تعتنق المسيحية أو أدياناً أخرى غير إسلامية(١)، وهي مزاعم لا يُستبعد أن تكون صحيحة من جانب، باعتبار أن هناك من ادعى من الصوماليين أنه مسيحي في أثناء التدخّل الأممي في الصومال في أوائل تسعينيات القرن الماضي،

(١) Helen Chapin Metz, ed., *Somalia: A Country Study* (Washington, DC: GPO for the Library of Congress, 1992).

كما أنه لا يُستبعد أن تكون هذه المزاعم غير صحيحة من جانب آخر، إذ يمكن أن يكون الهدف من وراء ادعاء اعتناق المسيحية الحصول على اللجوء السياسي في الدول الغربية المسيحية لا غير. ورغم ذلك، لا شك في أن الصومال واحدة من أقل دول المنطقة غموضاً من حيث انتشار الأديان فيها.

ولقد عُرف الصوماليون بالاعتدال منذ أن دخل الإسلام إلى بلادهم، حيث إن الدين عندهم لم يكن يمتزج بالسياسة، وكأنهم كانوا منذ القدم يؤمنون بالمقولة القائلة «ما دخلت السياسة في شيء إلا أفسدته»، وهو ما يعني أن الصوماليين اتخذوا نهج الاعتدال، وهذا سبيلهم أيضاً في العصر الحديث، وبخاصة منذ استقلال بلادهم عن الاستعمار الأوروبي المتمثّل في كلٍّ من إيطاليا وبريطانيا؛ إذ اكتفى العلماء الصوماليون بدورهم التقليدي المتمثّل في ممارسة الدعوة وتدريس القرآن، وإمامة الناس في الصلوات، والدعاء للمواشي وعلى مختلف الثروات، والتزويج بين النساء والرجال، وحل النزاعات بين المتخاصمين... إلخ، وذلك بعيداً عن شؤون السياسة وشجونها[٢].

بعبارة أخرى، يُعتبر الإسلام بالنسبة إلى الصوماليين دين عبادة لا دين عمل سياسي، وذلك على الرغم من وجود جماعات أصولية صغيرة بدأت تستغل الوضع الحالي في البلاد لتختطف أنظار العالم مؤخراً، فتصور البلاد وكأنها وكر للجماعات الجهادية المتطرفة، أو ما يُعرف بالإسلام السياسي، وهو ما سنتطرق إليه في الفصل الأخير من هذا البحث.

ولقد ضمن أول دستور للصومال حرية الأديان في البلاد منذ عام ١٩٦١، وذلك على الرغم من أن في المقابل نصاً بشأن إسلام الصومال مئة بالمئة، وهو ما يعني أن الإسلام أصبح الدين الرسمي للدولة، واحتل بالتالي مكانة خاصة لدى الحكومات المتعاقبة على الصومال منذ الاستقلال وحتى استيلاء الجنرال محمد سياد بري على الحكم في إثر الانقلاب العسكري في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٩[٣].

---

(٢) Mohamed Haji Mukhtar, «Islam in Somali History: Fact and Fiction,» in: Ali Jimale Ahmed, ed., *The Invention of Somalia* (Oxford: Red Sea Press, 1995), pp. 1-27.

(٣) Abdalla Omar Mansur, *The Nature of the Somali Clan System* (Oxford: Red Sea Press, 1995), p. 117-134, and Gary D. Payton, «The Somali Coup of 1969: The Case for Soviet Complicity,» *Journal of Modern African Studies*, vol. 18, no. 3 (1980), pp. 493-508.

وقد شكّل هذا الحدث، أي «انقلاب ٢١ أكتوبر»، نقطة تحوّل كبرى في تاريخ الإسلام في الصومال؛ ذلك أن النظام الشيوعي الجديد قرر تجنيد العلماء في معركته للتغيير، مطالباً إياهم بتفسير القرآن وفق متطلبات الثورة، كما أنه درب مجموعات تابعة لأجهزة الدولة، وسلّمها المساجد ومراكز التعليم ومختلف المناصب الدينية، لكي تفسر الإسلام تفسيراً شيوعياً حسب المحللين[٤]. ومن هنا ظهرت مصطلحات جديدة على الساحة الصومالية من مثل «لا تناقض بين الإسلام والاشتراكية»، و«العلماء الرجعيون»، و« العلماء التقدميون»... إلى آخر ذلك من الأسماء التي كانت تُطلَق على هذا الفريق أو ذاك، بناء على وفائه للثورة أو عدمه[٥].

ومن المفاهيم العامة للشيوعية، التي كانت تتفق مع الإسلام بحسب رجال الثورة، التعاون على البِرّ ومكافحة الفقر والجهل، إلا أن الأمر الذي أثار حفيظة العلماء في الصومال منذ بواكير عهد الثورة، هو ما سمّي مكافحة الجمود الذي كان العلماء الصوماليون يعانونه؛ إذ كان المطلوب منهم تقديم تفاسير للإسلام تواكب العصر الحديث. وقد قال زعيم الثورة سياد بري في خطبة ألقاها بعد ثلاثة أشهر فقط من الانقلاب، تحت عنوان: فلنتّبع طريق الإسلام: «إن عقيدتنا الإسلامية تعلّمنا بأن قيمها الأصيلة خالدة، وبأنها تتطور باستمرار مع تقدم الناس، إن هذه المبادئ الأساسية لديننا لا يمكن أن تفسر بطريقة جامدة»[٦]، وهو ما كان ينبئ مسبقاً بمواجهة محتومة بين العلماء والنظام الجديد، منذ ذلك الوقت المبكر من تاريخ الثورة.

ومهما يكن من أمر، فإن العلاقات بين النظام الجديد والعلماء في الصومال وصلت إلى أسوأ أحوالها عام ١٩٧٥، إثر صدور قانون المساواة بين الرجل والمرأة في ١١ كانون الثاني/ يناير من العام المذكور. ويبدو أن هذا القانون جاء سابقاً لأوانه، باعتبار أن العلماء الصوماليين لم ينضجوا بعد لاستيعاب مثل هذه

---

(٤) Ali Ismael Ali, *Tawraddii Barakeysneyd iyo Hoggaangeedi: Taariikh Dib Loo Eeday Mey Noqotay?* (Muqdisho: [n. pb., n. d.]), p. 13.

(٥) علي الشيخ أحمد أبو بكر، **الصومال وجذور المأساة الراهنة** (القاهرة: دار ابن حزم، ١٩٩٢)، ص ١١٣ ـ ١١٤، و Abdi Sheik-Abdi, «Ideology and Leadership in Somalia,» *Journal of Modern African Studies*, vol. 19 (1981), pp. 163-172.

(٦) أبو بكر، المصدر نفسه، ص ١١٦، وعبد الرحمن مادي، **الصومال المستقل** (مقديشو: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ص ٢٣.

القوانين، ناهيك عن عامة الناس. ومن المسائل التي أثارت سخط العلماء، وبالتالي عامة الشعب، أن الرئيس الصومالي آنذاك تساءل قائلاً: «ما الذي يجعلنا نسمع دائماً في القرآن الكريم الثلث والربع في آيات الميراث بسورة النساء»، ساخراً من الذين يفسرون القرآن على الطريقة التقليدية المخالفة للمساواة، بحسب رأيه، وهو ما كان بمثابة تدخّل في شؤون القرآن بالنسبة إلى بعض العلماء الذي اختاروا تناول الموضوع في المساجد خلال خطب الجمعة في ١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٥، وهو ما أثار غضب السلطات التي اعتقلت الكثير من خطباء المساجد والعلماء الآخرين الذين كان يشتبه في أنهم ضد هذا القانون الجديد. وقد أعدمت الحكومة عشرة من العلماء ليكونوا درساً لمن تسول له نفسه التطاول على القوانين الجديدة، وذلك في ٢٣ من الشهر ذاته(٧)، الأمر الذي أدى إلى حسم المعركة لصالح الحكومة نهائياً، إذ انهزم الرجعيون الذين كانوا يتخفون وراء الإسلام، بحسب نظام سياد بري، ولم تقم لهم قائمة حتى أواخر ثمانينيات القرن الماضي، حين بدأت البلاد تنزلق نحو الهاوية بسبب الحروب الأهلية الطاحنة التي ما زالت تعصف بها إلى اليوم(٨)، وهو ما يعني أن الفترة الممتدة من أواسط سبعينيات القرن الماضي إلى أواخر ثمانينياته عرفت هدوءاً نسبياً، حيث كان حال البلاد طبيعياً وخلواً من تجاذبات دينية كبيرة. وبعبارة أخرى، لم تعرف هذه الفترة أحداثاً غير طبيعية مثيرة للاهتمام في ما يتعلق بالشؤون الإسلامية في البلاد.

خلاصة القول، في العقد الأول من الاستقلال، كانت أوضاع المسلمين في الصومال مستقرة من الناحية الدينية، كما أن نظام سياد بري أعاد المياه إلى مجاريها بعد الانفلات النسبي الذي شهدته البلاد في بواكير عهده.

أما الأوضاع الدينية التي تسود البلاد حالياً، فتتلخص في أن الحروب الأهلية التي أتت على الأخضر واليابس فيها انعكست أيضاً على الحياة الدينية، وهو ما يعني أن البلاد أصبحت ساحة مفتوحة لمختلف الجماعات الإسلامية،

(٧) أبو بكر، المصدر نفسه، ص ١٣٦، و Xiddigta Oktober, Axad 12ka (Jannaayo 1975); Yuusuf Shiikh, *Tawraddeenna Barkeysan iyo Diinteenna toosa* (Muqdisho: [n. pb.], 1976), p. 32.

(٨) Mohammed Farah Aidid and Satya Pal Ruhela, *Somalia: From the Dawn of Civilization to The Modern Times* (New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd., 1994), p.56; David D. Laitin, «The War in the Ogaden: Implications for Siyaad's Role in Somali History,» *Journal of Modern African Studies*, vol. 17, no. 1 (1979), pp. 95-115, and Gebru Tareke, «The Ethiopia-Somalia War 1977 Revisited,» *International Journal of African Historical Studies*, vol. 33, no. 3 (2000), pp. 635-667.

المتطرفة منها والمعتدلة، لتصبح مختبراً لجميع المحاولات التي يقوم بها كلٌّ من العلمانيين والإسلاميين في سبيل الوصول إلى سدة الحكم في البلاد، وذلك منذ انهيار نظام سياد بري. ولعل الصراع المحتدم بين الحكومة الصومالية الحالية والجماعات الإسلامية المتشددة، من أمثال حركة الشباب المجاهدين، خير دليل على هذه المحاولات، حيث يمارس كلٌّ فريق على الآخر أبشع أنواع العنف والإهانة كلما سنحت الفرصة له[(٩)].

غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن الوضع في جمهورية أرض الصومال، التي أعلنت استقلالها عن الصومال من جانب واحد، يختلف كثيراً عن بقية البلاد، وذلك بسبب الاستقرار الذي تتمتع به، وبالتالي سيطرتها على الحياة الدينية؛ فالعلماء يقومون بمهامهم التقليدية بعيداً عن التطرف والتقوقع، وذلك تحت إشراف الحكومة، وبخاصة وزارة الشؤون الدينية التي لا تمنح التراخيص اللازمة لبناء المساجد أو فتح المدارس الدينية إلا لمن يفي بشروطها التي تشمل، من بين ما تشمل، الالتزام بالاعتدال والوسطية، سواء في التدريس أو في الدعوة والإرشاد، بحسب مسؤول كبير في وزارة الشؤون الدينية قابلته في هرجيسا في أواخر عام ٢٠٠٥[(١٠)]. وذلك إذا استثنينا طبعاً بعض المتشددين الذين ينشطون في الصومال، من أمثال أحمد عبد غودني، المعروف بمختار أبو زبير، الذي يتزعم حركة الشباب المجاهدين في الصومال[(١١)].

وبالنظر إلى أن جميع الصوماليين ينتسبون إلى الإسلام، فإن دستور الصومال لا يوفر أية أرضية لأي نشاط ديني آخر غير الإسلام، وكذلك الشأن بالنسبة إلى دستور جمهورية أرض الصومال، الذي ينص بالحرف الواحد في فقرته الخامسة من الفصل الأول، على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، وأنه يمنع منعاً باتاً أن يروّج فيها لأي دين آخر غير الإسلام[(١٢)]، وهو ما من

---

(٩) Dalmar Kaahin, «Somali Clan Ideology Intertwines with Western Bogus Terrorism,» *Somaliland Times*, vol. 12, no. 277 (May 2007), and Ioan M. Lewis, *Blood and Bone: The Kall of Kinship in Somali Society* (Oxford: Red Sea Press, 1994), pp. 102-106.

(١٠) علي جيسو علي، **جمهورية الصومال لاند** (مقديشو: هرجيسا، ٢٠٠١)، ص ٣١.

(١١) «Ahmed Abdi Godane: Abu Zubeyr,» Global Jihad, <http://www.globaljihad.net/view_page.asp?id=1934>.

(١٢) حسن أحمد حسن، **جمهورية أرض الصومال المستقلة** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٨)، و «The Revised Constitution of the Republic of Somaliland: Unofficial English Translation,» <http://www.africanlegislaturesproject.org/sites/...org/.../Constitution%20Somalia.pdf>.

شأنه أن يمنع المسيحيين من الظهور علناً في البلاد، لأن الجو العام في الصومال عموماً معاد لأي دين آخر، خاصة في ما يتعلق بالأديان السماوية الأخرى، كالمسيحية على سبيل المثال، وذلك لأسباب تاريخية تتعلق بالاستعمار وبالصراع العربي ـ الإسرائيلي، على ما يبدو.

هذا، وتلي جمهوريةُ جيبوتي الصومالَ من حيث قلة التنوع الديني؛ إذ تقطن فيها غالبية مسلمة تتعدى ٩٩ بالمئة من سكان البلاد، بحسب دراسة قامت بها وزارة الخارجية الأمريكية عام ٢٠٠٧، في إطار الدراسات السنوية التي يقوم بها مكتب الديمقراطية وحقوق الإنسان والعمل التابع للوزارة المذكورة بشأن حرية الأديان في أنحاء العالم، وهو ما يعني أن المسيحيين والبهائيين لا يشكّلون سوى نسبة تقل عن واحد بالمئة من الجيبوتيين، كما أنه لا يوجد هناك أديان أفريقية تقليدية، بحسب تلك الدراسة[١٣].

● لكن بخلاف الصومال، فإن الدستور الجيبوتي ينص على حرية الأديان في البلاد، كما تحترم الحكومة المعايير الدولية لحقوق الإنسان التي تتضمن حرية الأديان، وهو ما يعني أن على الرغم من أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، فإن الحكومة لا تتدخل، لا لفرضه على المواطنين ولا لمنعهم من ممارسة أي دين آخر. كما أن الحكومة تتمتع بعلاقات طيبة مع الفاتيكان، أو بعبارة أخرى، ليس هناك تمييز أو سوء معاملة بسبب الدين ما دام المرء مواطناً جيبوتياً، إذ يتساوى المواطنون أمام القانون، بغضّ النظر عن الدين[١٤].

والأمر الوحيد الذي تطلبه الحكومة من الجماعات الدينية الوافدة إلى البلاد هو القيام بإجراءات التسجيل عند وزارة الخارجية التي تُجري، بالتعاون مع وزارة الداخلية، تحقيقات حول هذه الجماعات كي تمنحها الأوراق اللازمة لممارسة أنشطتها في البلاد مقابل توقيعها معاهدة تحدد سقف أنشطتها في البلاد، وإن كانت الأنشطة هذه تقتصر غالباً على الجوانب الإنسانية، كالصحة والتعليم[١٥].

من جهة أخرى، ليس هناك ما يشجع على ممارسة الأنشطة التبشيرية بين سكان البلاد، وذلك على الرغم من عدم وجود موانع قانونية ضد ممارسة هذا

---

(١٣) US Department of State, «The Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor,» Djibouti, International Religious Freedon Report 2007 (14 September 2007).

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

العمل، حيث إن وزارة الشؤون الدينية، التي تعنى بمراقبة مختلف الأنشطة التي تقوم بها الهيئات والتنظيمات الدينية، من بناء المساجد وإنشاء المدارس الدينية، وكذلك تنظيم المهرجانات والاحتفالات الأخرى، لا تتدخل في وضع حدود لسقف عمل هذه الجماعة أو تلك، كما لا يخوّل للمجلس الإسلامي الأعلى، الذي أنشِئ حديثاً (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤) داخل الوزارة، إلا تقديم نصائح عامة للحكومة حول المسائل الدينية، بالإضافة إلى التنسيق مع المنظمات الإسلامية غير الحكومية، كمنظمة المؤتمر الإسلامي في البلاد(١٦).

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الرئيس ومختلف المسؤولين الكبار في جيبوتي، كرؤساء المحاكم والقضاة والمدعين العامين وكذلك المفتشين الحكوميين والوزراء وغيرهم، يؤدون اليمين الدستورية على الطريقة الإسلامية، كما هو الشأن بالنسبة إلى دول العالم الإسلامي التي جرت العادة فيها على قيام الرؤساء والمسؤولين الكبار بمراسم أداء اليمين الدستورية على القرآن الكريم(١٧).

ومن الناحية الشرعية، احتلت مجلة الأحوال الشخصية محل الشريعة الإسلامية في المحاكم في جيبوتي، وذلك منذ شباط/فبراير ٢٠٠٤. وهي تتضمن أجزاء مقتبسة من الشريعة الإسلامية، وأخرى مستمدة من القوانين الوضعية الأوروبية، وبصفة خاصة من القانون الفرنسي. وتطبّق القوانين المقتبسة من الشريعة الإسلامية، أي تلك المتعلقة بقضايا الزواج والطلاق وما يدور في فلك ذلك، على المواطنين المسلمين فقط، وهو ما يعني أن الزواج بالنسبة إلى المسلمين يتم وفق الشريعة الإسلامية، غير أن الأمور تتعقد إذا ما طَلَبَ غيرُ مسلم يدَ مسلمةٍ باعتبار أنه يُرغَم على اعتناق الإسلام إذا رغب في الزواج منها، حيث إن الشريعة الإسلامية تفرض هذا(١٨).

وعلى مستوى العلاقات بين أتباع مختلف الديانات في جيبوتي، فإن المجتمع الجيبوتي يتميز عموماً بالتسامح وبالقبول بالآخر، حيث يتعايش المسلمون مع المسيحيين والبهائيين بدون مشاكل. وأكبر دليل على التسامح الديني الذي يسود هناك أن الفرنسيين الكاثوليك والإثيوبيين الأرثوذكس

(١٦) Peter Woodward, *The Horn of Africa: Politics and International Relations* (London: I. B. Tauris, 2003), pp. 106-114.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) US Department of State, Ibid.

الموجودين في جيبوتي منذ قرون لا يواجهون أية مشاكل ذات صبغة دينية في علاقاتهم مع الغالبية المسلمة في البلاد، بل إن القانون الجيبوتي لا يعاقب المرتد عن الإسلام، بخلاف ما تنادي به المذاهب الإسلامية، وذلك على الرغم من أن المجتمع قد لا يتقبل ذلك، وهو ما يعني أن موقف الحكومة أكثر تسامحاً مع التعددية الدينية مقارنةً بموقف المجتمع ككل، حسبما يؤكده زعماء الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية الذين بدأوا يعبّرون عن قلقهم الكبير من تصاعد وتيرة الأحداث المعادية للمسيحية في البلاد مؤخراً[(١٩)].

ويعتقد هؤلاء الزعماء أن هناك عداء متنامياً ضد المسيحيين في البلاد على المستوى الشعبي، بسبب القنوات الفضائية ذات التوجهات الدينية، وتكاثر خريجي الجامعات الإسلامية في السعودية واليمن، وربما أيضاً بسبب الظروف الدولية الصعبة، وما يسمّى الحرب على الإرهاب الذي يفسرها البعض بأنها حرب على المسلمين، وهو ما يفسر إلقاء تلامذة مدارس حجارة على الكنائس، مع أن الأمر لا يدعو حتى الآن إلى دق ناقوس الخطر، بحسب القساوسة المسيحيين في البلاد. وأما على المستوى الحكومي، فليس هناك ما يقلق هؤلاء الزعماء؛ إذ إن المسؤولين يبدون تسامحاً كبيراً مع الآخر، كما إنهم يحترمون الأديان الأخرى احتراماً كاملاً، حسب هؤلاء القساوسة، حتى إن وزير الشؤون الدينية يجتمع بانتظام مع ممثلي مختلف الأديان، ويحضر الاحتفالات والمراسم الدينية التي ينظمونها، كاحتفالات عيد ميلاد المسيح (ﷺ) على سبيل المثال، وذلك على الرغم من أنه لا يوجد رسمياً حوار بين الأديان في جيبوتي، سواء على المستوى الحكومي أو على المستوى الشعبي[(٢٠)].

هكذا، نخلص إلى القول إن جمهورية جيبوتي تُعتبر فريدة من نوعها في المنطقة في ما يتعلق بالتسامح الديني وبالقبول بالآخر، وهو سر استقرارها إلى اليوم في منطقة لم ينطفئ لهيبها منذ عقود بسبب التعصب الديني والمذهبي والقومي، الأمر الذي يدعونا إلى التساؤل: لماذا لا تستورد دول المنطقة نموذج جيبوتي لتحل مشاكلها الداخلية والخارجية على حد السواء؟

● على العموم، لننتقل الآن إلى إثيوبيا التي تُعتبر الأكبر في المنطقة من

---

(١٩) Amadee Bollee, «Djibouti: From French Outpost to US Base,» *Review of African Political Economy*, vol. 30 (2003), pp. 481-484.

(٢٠) Woodward, *The Horn of Africa: Politics and International Relations*, p. 21.

حيث التعداد السكاني، بخلاف جيبوتي التي هي أقل دول المنطقة سكاناً وأصغرها مساحة. فإثيوبيا واحدة من أكثر دول المنطقة ثراء من حيث التعددية الدينية، رغم أن الإسلام والمسيحية هما الديانتان الرئيسيتان فيها. غير أن السؤال المثير للجدل هو: أي الديانتين أكثر أتباعاً في البلاد؟ وبعبارة أخرى هل الإسلام أكثر انتشاراً في البلاد مقارنةً بالمسيحية، أم العكس هو الصحيح؟

ما من شيء أصعب من الحصول على إجابة صحيحة عن هذا السؤال؛ إذ ليس ثمة إحصاءات حكومية دقيقة لديمغرافية الأديان في البلاد، كما أنه يُخْشَى من سعي الحكومة إلى التقليل من شأن المسلمين لكونها حكومة مسيحية أو يقودها رجال مسيحيون على الأقل، شأنها في ذلك شأن الحكومات المتعاقبة على البلاد تاريخياً.

وقبل أن نتطرّق إلى موضوع الإحصاءات، لا بد من أن نقف عند الأوضاع التاريخية الحديثة التي مرت على المسلمين والمسيحيين في إثيوبيا منذ جلاء القوات الإيطالية عن البلاد عام ١٩٤١، وتأسيس دولة إثيوبيا العصرية.

بالنظر إلى أن المسيحية كانت جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الشعوب الأمهرية والتيغرية التي حكمت إثيوبيا عبر التاريخ، فقد حصلت تلك الديانة على مكانة مميزة في أول دستور إثيوبي حديث عام ١٩٥٥. وكان ذلك الدستور ينص بالحرف الواحد على «أن الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية التي أُسست على مذهب القديس مارك تُعتبر العمود الفقري للإمبراطورية الإثيوبية، وبالتالي فهي مدعومة من قبل الحكومة»[٢١]، كما أن إمبراطور إثيوبيا إبان الانسحاب الإيطالي، هيلا سيلاسي، كان يعتقد أن حكومته هي اليد التي تمسك بالسيف والمتمثّلة في الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية، وأن السيف لا يقطع أي شيء بدون اليد وكذلك العكس[٢٢]، وهو ما يعني أن نظامه كان يعطي الدعم المطلق للمسيحية المتمثّلة في الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية، حتى إنه وضع ثقله كلّه لتوحيد الشعوب الإثيوبية تحت الهوية المسيحية عن طريق تسخير جميع إمكانات الدولة الإثيوبية في خدمة هذا الدين. ومن أبرز ما يُذكر في هذا الخصوص أن جميع المستويات

---

(٢١) Thomas P. Ofcansky and Laverle Berry, ed., *Ethiopia: A Country Study* (Washington, DC: Library of Congress, 1991), p. 23.

(٢٢) George A. Lipsky, *Ethiopia: Its People, Its Society, Its Culture*, Collaboration with Wendell Blanchard (New Haven, CT: HRAF Press, 1962), p. 101.

التعليمية، من الابتدائية فالإعدادية فالثانوية، وحتى المراحل الجامعية، أصبحت تخدم مصلحة المسيحيين على المستوى المنهجي في سبيل تنصير المواطنين كلهم وتوحيد هويتهم تحت راية المسيحية[٢٣].

وفي المقابل، كان الإسلام في إثيوبيا حتى أواسط سبعينيات القرن الماضي معزولاً ومرفوضاً على المستوى العملي من قِبل النظام الإمبراطوري، على الرغم من اعتراف ذلك النظام على المستوى النظري بالإسلام كدين لبعض المواطنين الإثيوبيين، وهو ما يعني أن الحكومة كانت من جهة تسمح بعقد المحاكمات التي كانت تنظر في قضايا الزواج والطلاق وفق الشريعة الإسلامية بالنسبة إلى المسلمين، بينما كانت من جهة أخرى تضيق الخناق على المسلمين عن طريق مصادرة المدارس الإسلامية، ومنع التدريس باللغة العربية، وسن قوانين جائرة تضمن القضاء على الإسلام على المدى البعيد[٢٤].

ومن أبرز الإجراءات التي اتّخذها الإمبراطور هيلا سيلاسي في سبيل ذلك، وهو الذي عُرف بمعاداته الشديدة للإسلام وبجهوده المكثفة للقضاء عليه في إثيوبيا، أنه وضع ثلاث خطط رئيسية، وهي:

ـ عزل المسلمين الإثيوبيين عن العالم الإسلامي، وبخاصة عن الدول الإسلامية في المنطقة، كالصومال والسودان، وتصوير المسلمين بأنهم أقلية صغيرة في بلاده. وقد زعم أكيلو هابتي وولد (A. H. Wold)، أحد أبرز وزراء خارجية الإمبراطور هيلا سيلاسي، أمام الأمم المتحدة في عام ١٩٥٠، أن نسبة المسلمين في إثيوبيا لا تتجاوز ربع المواطنين[٢٥].

ـ اتّخاذ إجراءات تعسفية ضد المسلمين، وذلك من خلال إجبارهم على الاندماج في الثقافة المسيحية المتمثّلة في اللغة الأمهارية والتقاليد الأرثوذكسية، وكذلك من خلال ممارسة تمييز ضدهم على المستوى التعليمي وعلى مستوى سوق الشغل والمناصب الإدارية، وهو ما يعني أنه لم يكن هناك مسؤول واحد من المسلمين يتولى منصباً أعلى من درجة مدير مدرسة[٢٦].

---

(٢٣) *Islam in Africa: Proceedings of the Islam in Africa Conference*, edited by Nura Alkali [et al.] (Nigeria: Ibadan, 1993), p. 225.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

ـ القضاء على المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية، كبعض الشعوب الإريترية، والصوماليين وبعض الشعوب الأرومية، وذلك من خلال إضعافها اقتصادياً لجعلها تركع أمام الكيانات المسيحية التي زُرعت في أراضيها عن طريق الاستيطان، ليتولى أفرادها المناصب الحكومية التي لا يُسمح للمسلمين بالوصول إليها(٢٧).

وبعبارة أخرى، كانت فترة حكم الإمبراطور هيلا سيلاسي لإثيوبيا من أصعب الفترات التي مرت على المسلمين الإثيوبيين في التاريخ الحديث، وهو ما يفسر لنا ابتهاج المسلمين الشديد بالانقلاب العسكري الذي أطاح نظامه في عام ١٩٧٤، حيث خرج المسلمون إلى شوارع أديس أبابا في تظاهرة حاشدة بلغ عدد المشاركين فيها حوالى ١٠٠ ألف شخص تأييداً لذلك الانقلاب(٢٨).

وكمكافأة للمسلمين على تأييدهم الكبير لهذا الانقلاب، قررت اللجنة العسكرية المعروفة بالدرج (Derg)، أي اللجنة، بتحسين أوضاع المسلمين من خلال تبنّي سياسة جديدة تهدف إلى إعادة الأمل المفقود إلى المسلمين، وذلك بدءاً بالاعتراف بأعيادهم الدينية(٢٩)، فأصبح عيدا الفطر والأضحى من الأعياد الوطنية منذ الشهور الأربعة الأولى من تولّي الانقلابيين الحكم في البلاد، وهذا يعطي المسلمين الشعور بالمساواة مع المسيحيين لأول مرة منذ عقود من الزمن.

وفي تطور مفاجئ، صرّح زعيم الانقلابيين الجنرال أمان عندوم (A. Andom)، الذي نُصّبَ أيضاً أول رئيس للبلاد(٣٠)، في أحد مؤتمراته الصحفية الأولى، أن المسلمين في إثيوبيا يشكلون حوالى ٥٥ بالمئة من سكان البلاد، وأنهم بالتالي يستحقون معاملة أفضل من تلك التي كانوا يتلقونها من قبل(٣١). كما قام النظام الجديد بإرسال وفود إلى مختلف البلدان العربية والإسلامية لإعلامها بالمستجدات على الساحة الإثيوبية، وطمأنتها في ما يتعلق

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) Marina Ottaway and David Ottaway, *Ethiopia: Empire in Revolution* (New York: Holmes and Meier Publishers, 1978), pp. 29 and 59.

(٣١) *Addis Zaman*, 16/9/1974.

بشأن المسلمين وتلقيهم معاملة تقوم على مبدأ المساواة بينهم وبين المسيحيين(٣٢)، وكان هدف الجنرالات من وراء ذلك الحصول على الدعم المادي والمعنوي منها.

إلا أن عدم تجاوب العرب والمسلمين مع آمال الانقلابيين على المستوى الخارجي، وغياب تنظيمات إسلامية قوية تدعم قضية الانقلابيين على المستوى الداخلي جعلا هؤلاء يفقدون العزيمة في الوقوف إلى جانب المسلمين، وهو ما أدى بهم إلى العودة بالمسلمين إلى نقطة الصفر، إن لم نقل إلى أسوأ من ذلك، وذلك في إثر تبنّي اللجنة العسكرية الحاكمة مبدأ الماركسية المعروفة بمعاداتها للأديان، ممّا كان من شأنه إلحاق الضرر بجميع المؤمنين، سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أو غير ذلك.

ووفقاً للمصادر التاريخية، بدأ الشيوعيون الجدد يتهجّمون على القيم الدينية، أكانت قيماً إسلامية أم قيماً مسيحية أو غيرها من القيم، قبل أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك في إثر شروعهم في تغيير المناهج الدراسية لتتوافق والأيديولوجيا الماركسية الجديدة في البلاد، كما فتحوا في طول البلاد وعرضها صفوفاً إجبارية لتلقين المبادئ الشيوعية أيام السبت والأحد لكل من تقل أعمارهم عن ٥٥ عاماً. وعلى الرغم من أن النظام الشيوعي الجديد كان يعتبر الدين العدو الأول له، حيث وجه انتقاداته إلى جميع الطوائف الدينية، كان المسلمون الأكثر تضرراً من غيرهم بسبب منع استيراد مصاحف القرآن الكريم، ناهيك عن الكتب الإسلامية الأخرى، وكذلك بسبب ما سمّي إعادة توطين المواطنين، وهو ما كان موجهاً ضد المسلمين على وجه الخصوص لاستئصالهم من أراضيهم في سبيل إضعافهم مادياً ومعنوياً، كما أن النظام قام باضطهاد الزعامات الدينية المسلمة(٣٣).

وفي هذا الصدد يقول أومان أهوال (A. Ahwal)، استناداً إلى رشيد موتين في كتاب **الإسلام في أفريقيا**: «إن المسلمين حُرموا من حق أداء فريضة الصلاة، كما أن مساجدهم ومدارسهم القرآنية كانت تتعرض لتخريب منظّم

(٣٢) Donald N. Levine, *Greater Ethiopia: The Evolution of a Multiethnic Society* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000), pp. 92-112.

(٣٣) Edmond J. Keller, *Revolutionary Ethiopia: From Empire to People's Republic* (Indiana: Indiana University Press, 1991), pp. 45-64.

وإغلاق تعسفي، وأن أئمة المساجد ورجال الدين المسلمين الآخرين كانوا يُقتلون، فيما نساؤهم يتعرضن للاغتصاب على مرأى ومسمع منهم، وأن العائلات المسلمة التي كان أبناؤها يهربون من البلاد تتعرض لانتقام شديد من قِبل النظام، ولقد قُتِلتَ أعداد غفيرة من المواطنين المسلمين في أثناء هروبهم من البلاد بسبب هذه الإجراءات التعسفية»[٣٤]. وهذا يعني أن البلاد تحولت إلى جحيم لا يطاق بالنسبة إلى المسلمين، وهو ما لم يَرِد فقط على لسان هذا الباحث، وإنما هناك باحثون آخرون يشهدون على ذلك، ومنهم جونسون كلاي (J. Clay) الذي كان يعمل لصالح «الجماعة المستقلة للإبقاء على الثقافات» (Independent Cultural Survival Group)، وهو الذي يقول «إن سياسة اللجنة العسكرية الحاكمة في إثيوبيا كانت تستهدف المسلمين على وجه التحديد، بغية تغيير الملامح الثقافية للبلاد عن طريق تهجير المسلمين من مناطقهم، ومن ثم تدمير الآثار الثقافية الإسلامية هناك»[٣٥]. ومن أبرز من لقوا حتفهم بسبب هذه السياسة عبد العزيز محمد، البرلماني السابق من مدينة هرر، وكذلك إسماعيل غالموا من المدينة نفسها، ورجال دين آخرون ذُبحوا في السجون بدون وجه حق، بحسب الباحثين والحقوقيين الدوليين[٣٦].

وأما بالنسبة إلى المسيحيين، فإن الضرر الوحيد الذي لحق بهم هو أن الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية، التي خصها الإمبراطور هيلا سيلاسي باهتمامه الشديد، خسرت الكثير من المزايا، بما في ذلك الأراضي الواسعة التي كانت تمتلكها في العهد الإمبراطوري؛ حيث إن نظام هيلا مريم العسكري صادرها في أواسط السبعينيات من القرن الماضي، وبالتحديد في عام ١٩٧٥، في إثر تبنّيه مبدأ الماركسية المعادي للممتلكات الكبيرة[٣٧].

وخلاصة القول، فإن المسلمين تعرضوا لأبشع أنواع الاضطهاد في العهد العسكري كما في العهد الإمبراطوري، وذلك بغضّ النظر عن خطب النظام العسكري الرنانة، في حين ازدهرت المسيحية رغم مصادرة الشيوعيين أراضيها في بدايات الربع الأخير من القرن الماضي. وما إن وصل رئيس الوزراء الحالي

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣٥) Janson W. Clay and Bonny Holcomp, *Politics and the Ethiopian Famine* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986), p. 17.

(٣٦) *Islam in Africa: Proceedings of the Islam in Africa Conference*, pp. 228-229.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

ميليس زيناوي إلى السلطة، حتى بدأت أوضاع المسلمين تتحسن في البلاد، كما تراجعت مشاكل المسيحيين مع النظام الحالي، وهو ما يعني أن هذا الأخير يُعتبر أكثر قبولاً للتعددية الدينية على أساس أنه نظام ديمقراطي، على المستوى الشكلي على الأقل.

قبل أن ندخل في التفاصيل المتعلقة بأوضاع المسلمين والمسيحيين تحت حكم زيناوي منذ أوائل تسعينيات القرن الماضي وحتى يومنا هذا، يجدر بنا أن نعود إلى موضوع الإحصاءات لكي نقف على آخر الأرقام المزعومة لصالح هذا الدين أو ذاك.

وفقاً لبعض التقديرات، فإن المسلمين والمسيحيين متساون من حيث العدد؛ إذ يشكّل كلٌ منهما ما بين ٤٥ و٤٧ بالمئة من سكان البلاد، وتتقاسم الأديان الأخرى، كاليهودية والوثنية على سبيل المثال، النسبة المئوية المتبقية، والمتراوحة بين ٦ و١٠ بالمئة. وإذا اعتمدنا على آخر التقارير التي قدمها مكتب الديمقراطية وحقوق الإنسان والعمل، التابع لوزا ة الخارجية الأمريكية بشأن ديمغرافية الأديان في إثيوبيا، فإن الكنيسة الأرثوذكسية تفوز بنصيب الأسد في البلاد، وبخاصة في المناطق الشمالية، كتيغراي وأمهرى؛ إذ ينتسب إليها ما بين ٤٠ و٤٥ بالمئة من الإثيوبيين في كافة أنحاء البلاد، بينما لا تتجاوز حصة المذاهب المسيحية الأخرى مجتمعة، أي الكاثوليكية والبروتستانتية وغيرهما، ١٠ بالمئة فقط. وأما الإسلام، فيشكّل حوالى ٤٥ بالمئة فقط من سكان البلاد، بحسب التقرير، ويسود في المناطق الشرقية التي تقطنها الشعوب الصومالية والعفرية، كما ينتشر في بعض المناطق التي تسكنها القومية الأرومية(٣٨)، وهو ما يعني أن المسيحيين، وبمختلف مذاهبهم، يشكلون ما بين ٥٠ و٥٥ بالمئة من إجمالي سكان البلاد، أي بأغلبية ١٠ بالمئة تقريباً، مقارنة بالمسلمين، وذلك بخلاف ما ذهب إليه موتين، الذي يعتقد أن المسلمين يشكّلون أكثر من ٦٥ بالمئة من الإثيوبيين(٣٩).

وفي دراسة أخرى لوكالة الاستخبارات المركزية (CIA) الأمريكية، اقتبسها د. بيرهانوا أبيغاز (B. Abegaz) في مقال له بعنوان: «إثيوبيا دولة عصرية

---

(٣٨) Basil Davidson, *Africa in History* (London: Touchstone Books, 2001), pp. 97-107.

(٣٩) *Islam in Africa: Proceedings of the Islam in Africa Conference*, p. 228.

للأقليات»، جاء أن الإسلام هو دين الأغلبية في إثيوبيا، حيث يعتنقه بين ٤٥ و٥٠ بالمئة من سكان البلاد، فيما تتراوح نسبة المسيحيين بين ٣٥ و٤٠ بالمئة، وهذا يعني أن الإسلام أكثر من المسيحية انتشاراً في البلاد(٤٠).

وإذا أمعنّا النظر في المصدرين الأمريكيين المذكورين، نلاحظ الفارق الكبير بين الأرقام التي يقدمها كلاهما، وندرك مدى صعوبة الحصول على إجابة شافية عن السؤال الذي طرحناه أعلاه، وهذا يعني أن مسألة الأرقام غير محسومة بعدُ على المستوى النظري.

أما على المستوى العملي، فإن المسيحية هي الغالبة، باعتبار أن المسيحيين هم الذين يحكمون إثيوبيا منذ الأزل، وذلك رغم أن الدستور الحالي للبلاد يمنح حقوقاً متساوية ليس فقط بين الإسلام والمسيحية وإنما بين جميع الأديان أيضاً؛ فهو ينص على حرية الأديان لجميع المواطنين، وعلى الفصل بين الدين والدولة، الأمر الذي يقتضي بقاء الحكومة محايدة في الشؤون الدينية، وهو ما لا تلتزم به الحكومة عملياً؛ إذ إنها تطلب من الطوائف المسيحية، كالبروتستانتية والكاثوليكية، القيام بإجراءات تسجيل لدى وزارة العدل كل ثلاثة أعوام، بينما تتغاضى عن الكنيسة الأرثوذكسية التي لم تقم بتلك الإجراءات لدى الوزارة في أي يوم من الأيام. كما أن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لم يقم بذلك التسجيل إلا مرة واحدة منذ عشرة أعوام، استنكاراً لغضّ الحكومة طرفها عن المذهب الأرثوذكسي، وهو ما يثير أيضاً سخط الطوائف الدينية الأخرى التي تطالب بمعاملة عادلة من قِبل الحكومة(٤١).

هذا وتجدر الإشارة إلى أن تفسير الحكومة لمبدأ فصل الدين عن الدولة كان يعني أن ليس للدين مكان، لا في المدارس الحكومية ولا في المدارس الخاصة، حتى ولو كانت تُدَارُ من قبل الطوائف الدينية كالمدارس الكاثوليكية، ويسمح بتدريس الدين في الكنائس وفي المساجد فقط خلال عطلة نهاية الأسبوع. غير أن الأمر الغريب في هذا الصدد هو أن الحكومة تعترف بالأعياد الدينية، وتمنح المسلمين كل يوم جمعة ساعتين إجازة لتمكينهم من حضور

(٤٠) Berhanu Abegaz, «Ethiopia: A Model Nation of Minorities,» (Phd. Dissertation, 2005), < http://www.ethiomedia.com/newpress/census_portrait.pdf >, p. 1.

(٤١) US Department of State, «The Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor».

خطب الجمعة في منتصف النهار. وفي الآونة الأخيرة أيضاً، وافق معهد العلوم التجارية في أديس أبابا على منح طلاب الجامعات المسلمين ساعة ونصف ساعة (من منتصف النهار حتى الواحدة والنصف) لتمكينهم من أداء فريضة الظهر في المساجد القريبة من جامعاتهم، وهو ما يعني تأخّر الدروس إلى الحصص المسائية، على الرغم من كون جامعاتهم حكومية، وهو ما يتناقض وطبيعة العلمانية، أو ما تدعيه الحكومة من فصل للدين عن الدولة(٤٢).

ومن ناحية أخرى، وعلى مستوى الحريات والمساواة بين الأديان، فإن الحكومة الإثيوبية لا تقبل تشكيل أحزاب سياسية على أساس ديني أو مذهبي، بينما يوفر قانون الصحافة حماية كاملة للرموز الدينية في البلاد، في ما يتعلق بالتشهير بسمعتهم الشخصية، كما أنها لا تسمح للجماعات الدينية بالدخول إلى البلاد إلا إذا أثبتت هذه الجماعات دورها التنموي للبلاد، وذلك على الرغم من أن الحكومة متَّهَمة في هذا الصدد بمحاباة الكنيسة الأرثوذكسية. فعلى سبيل المثال، تشكو الطوائف المسيحية، كالطائفة البروتستانتية، من منع موظفيها الحكوميين من مقابلة المسؤولين الكبار في سعيها للحصول على أراض للكنائس والمقابر والمنشآت الضرورية الأخرى لهذه الطوائف، وهو ما لا يحدث للطائفة الأرثوذكسية على الإطلاق، فيثير حفيظة تلك الطوائف(٤٣).

وفي ما يتعلق بالمسلمين وتعامل الحكومة معهم، فإن السلطات المحلية في كل من مدينة أكسوم التاريخية، التي تُعتبر مقدسة بالنسبة إلى الإثيوبيين الأرثوذكس، ومدينة لالبيلا التي أصبحت واحدة من أهم المآثر التاريخية الإثيوبية لدى منظمة اليونيسكو (UNESCO)، ترفض منح المسلمين أراضي لبناء المساجد في هاتين المدينتين، وذلك على الرغم من أن القانون الإثيوبي ينص على حرية بناء المنشآت الدينية، كالكنائس والمساجد والمدارس القرآنية، والمنشآت التعليمية كالمدارس والجامعات في أي مكان من تراب إثيوبيا بدون عراقيل، وهو ما يعطي المسلمين جميع الحقوق للحصول على تلك الأراضي.

---

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) John W. Harbeson, «Elections and Democratization in Post-Mengistu Ethiopia,» in: Krishna Kumar, ed., *Postconflict Elections, Democratization, and International Assistance* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1998), pp. 111-132.

ومن المستغرب جداً في هذا الخصوص أن كبار المسؤولين في الحكومة المركزية يتجاهلون هذا الأمر المناقض لقانون البلاد، الذي يمنح المسلمين حق الحصول على مثل هذه الأراضي، بغضّ النظر عن الزمان والمكان، وذلك منذ عام ١٩٧٥، حين أصبحت البلاد جمهورية[٤٤].

وعلى صعيد آخر، يشكو المسلمون التمييز ضدهم في ما يتعلق بالمهرجانات والاحتفالات الدينية التي تقام في البلاد. فعلى سبيل المثال، يذكر المسلمون أن الحكومة تسمح للمسيحيين الأرثوذكس بإحياء احتفالاتهم الدينية ومهرجاناتهم الثقافية الكبيرة، كاحتفالات عيدي مسكل (Meskel) وإبيفاني (Epiphany)، في ميداني مسكل وجان ميدا اللذين هما أكبر الساحات العامة في مدينة أديس أبابا، بينما لا يُتاح للمسلمين كي يحتفلوا بعيدي الفطر والأضحى، مثلاً، سوى أماكن معزولة وضيقة. كما أن المطالب التي تقدم بها المسلمون إلى السلطات المحلية لمدينة أديس أبابا، للسماح لهم بإنشاء مراكز إسلامية مخصصة لمثل هذه الاحتفالات، ما تزال معلقة، وهو ما يوحي بأن الحكومة تتعمد الإبطاء في الرد على مطالب المسلمين لكي يملّوا متابعتها عند السلطات، وهو ما يُعتبر جزءاً من سياسة التمييز ضد المسلمين التي تتّبعها الحكومة على المستويين المحلي والوطني، بحسب المسلمين[٤٥].

وهناك قضية أخرى مثيرة للجدل، ليس فقط بالنسبة إلى المسلمين وإنما أيضاً بالنسبة إلى الطوائف المسيحية الأخرى، كطائفة كنيسة مينيونيت (Mennonite Church) وطائفة كنيسة ميكاني ييسوس، وكذلك طائفة كنيسة أصحاب يوم السابع من حلول عيد الميلاد (Seventh-day Adventist Church) الذين يؤمنون بمجيء مسيح ثان، وهي أن هذه الطوائف، إضافة إلى المسلمين، فشلت في استرجاع الأراضي والممتلكات التي اغتصبها منها نظام منغستو هيلا مريم بذريعة الشيوعية أيام حكمه في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، وذلك على الرغم من أن بعض هذه الطوائف، كالطائفة الأخيرة، حاولت التنازل في الآونة الأخيرة عن كثير من مطالبها في مقابل الحصول على مستشفيين، وهو ما لم تنجح فيه أيضاً، كما أن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية خفف من حدة مطالبه عن طريق الاكتفاء بالسعي إلى

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٥) المصدر نفسه.

الحصول على الأراضي التي اغتصبها النظام السابق من المسلمين خارج العاصمة، ولكن بدون جدوى أيضاً[٤٦].

وبخلاف المسلمين والطوائف المذكورة أعلاه، استطاعت الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية (التي ينتمي إليها أفراد النخبة الحاكمة) استرجاع جميع الممتلكات والأراضي التي اغتصبها منها النظام السابق[٤٧]، وهو ما يبرهن على أن حكومة أديس أبابا تمارس تمييزاً ضد المسلمين والطوائف المسيحية الأخرى، وأن الفقرة التي تنص على المساواة بين جميع الأديان في الحقوق والواجبات أمام القانون حبر على ورق فقط.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنه تم في فترة غير بعيدة تمكين المسلمين من بعض الأراضي، إذ قررت السلطات المحلية في مدينة أديس أبابا منذ العام الماضي منح المسلمين أراضي لبناء مسجد جديد في العاصمة أديس أبابا، وذلك إرضاء لهم عقب المواجهات الدامية التي حصلت بين الشرطة والمسلمين بسبب تدمير الشرطة مسجداً تقول الحكومة إنه بني بدون ترخيص من السلطات المحلية[٤٨].

أما على مستوى العلاقات بين المسيحيين والمسلمين، فهناك تقارير إخبارية تفيد بوجود توتر بين المسلمين وأتباع الكنيسة الأرثوذكسية في غرب البلاد منذ أوائل التسعينيات. وقد أدى ذلك إلى مواجهات دامية، إلى أن أرسلت الحكومة تعزيزات أمنية من قوات الشرطة والجيش، إضافة إلى قيامها بطرد المسؤولين المحليين أو تغييرهم من مناصبهم لفشلهم في الحيلولة دون هذه المواجهات. وقد أسهم ذلك في تهدئة الأوضاع هناك في الآونة الأخيرة، وبالتحديد منذ أواخر عام ٢٠٠٦ وأوائل عام ٢٠٠٧[٤٩]. كما أن هناك تقارير أخرى تفيد بأن رجال الدين المسيحيين والمسلمين يتعرضون من حين إلى آخر لاعتداءات مادية ومعنوية على يد أتباع الديانات الأخرى، وهو ما يؤدي أحياناً إلى لجوء تلك الزعامات الدينية إلى السلطات المحلية، طلباً للحماية من هذه الاعتداءات.

---

(٤٦) Siegfried Pausewang, Kjetil Tronvoll and Lovise Aalen, eds., *Ethiopia Since the Derg: A Decade of Democratic Pretention and Performance* (London: Zed Books, 2003), pp. 26-45.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) Kidane Mengistehad, «New Approaches to State-Building in Africa: The Case of Ethiopia's Ethnic-Based Federalism,» *African Studies Review*, vol. 40 (1997), p. 111-132.

(٤٩) المصدر نفسه.

فعلى سبيل المثال، يشكو زعماء الكنيسة الأرثوذكسية أحياناً من سوء تقدير البروتستانت لأعيادهم وتقاليدهم المحلية، وهو ما يثير سخط هؤلاء الزعماء، وبالتالي يؤدي غالباً إلى تشنجات بين أتباع هذين المذهبين المسيحيين. وفي مقابل ذلك، يتحدث البروتستانت والمسلمون على حد السواء عن تجاوزات كثيرة يقوم بها أتباع الكنيسة الأرثوذكسية لإظهار سيطرتهم على مجريات الأحداث في البلاد، باعتبار أن الطبقة الحاكمة تنتمي إلى مذهبهم. وفي ما يتعلق بالمسلمين، هناك شكاوى من إهانة الوعاظ المسيحيين لهم في خطبهم الدينية، وذلك على الرغم من أن المسلمين يتمتعون بعلاقات طيبة مع المسيحيين الأرثوذكس في أغلب الأحيان(٥٠).

هذا وتجدر الإشارة إلى أن المجلس الإثيوبي الأعلى للشؤون الإسلامية بدأ في الآونة الأخيرة يعبّر عن قلقه الشديد من انتشار الإسلاميين المتطرفين المتشبعين بالأفكار الوهابية، وذلك نتيجة تمويل الخليجيين للمنظمات الإسلامية غير الحكومية في البلاد، على الأغلب(٥١).

وبالنظر إلى التاريخ الطويل من القهر والاضطهاد الذي عاشه المسلمون والطوائف المسيحية غير الأرثوذكسية في إثيوبيا، فلا غرابة في أن تتوتر العلاقات، من حين إلى آخر، بين الأرثوذكس من جهة والمسلمين وسائر الطوائف المسيحية من جهة أخرى. ولا غرابة أيضاً في أن تتطور المشادات الكلامية البسيطة بين هذه الجماعات إلى مواجهات دامية تحصد أرواحاً كثيرة في بعض الأحيان، وهو ما يعني أن المواجهات الدامية بين المسلمين من جهة والمسيحيين من جهة أخرى وبين المسيحيين أنفسهم أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية لكثيرين من الإثيوبيين في أنحاء البلاد، وبخاصة في تلك المناطق التي تُعتبر ملتقى لهذه الأديان والطوائف في البلاد(٥٢).

وفي المقابل، أصبح الزعماء المحليون، سواء كانوا سياسيين أو رجال دين، أكثر كفاءة في التعامل مع تلك الأحداث. كما أن المسؤولين الكبار المسلمين والمسيحيين أصبحوا أكثر يقظة تجاه المخاطر التي تسببها تلك

---

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) Asafa Jalata, *Fighting Against the Injustice of the State and Globalization: Comparing the African American and Oromo Movements* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002), pp. 55-88.

الأحداث لأمن البلاد واستقراره، بحيث يَهُبُّونَ سَواسِية لحلها قبل أن تتفاقم. وخير دليل على تحمّل هؤلاء الزعماء مسؤوليتهم في حل تلك المشاكل، الأحداث الدامية التي وقعت في ١٩ كانون الثاني/يناير ٢٠٠١ في مدينة هرر التاريخية. كان ذلك في إثر استفزازات قام بها مسيحيون بسبب دخولهم مسجداً والعبث به، وهو ما أثار غضب المسلمين وأدى إلى مواجهات دامية فشلت الشرطة المحلية في إيقافها إلى أن تدخل الجيش الإثيوبي بقوة السلاح، وتمكن من السيطرة على الوضع في آخر المطاف، ليفسح المجال لزعماء المجلس الإثيوبي الأعلى للشؤون الإسلامية وزعماء الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية الذين نجحوا، بالتعاون مع الزعماء المحليين للديانتين، في إعادة الدفء إلى العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في المدينة خلال أقل من شهر واحد[٥٣].

خلاصة القول: تُعتبر إثيوبيا واحدة من أكثر دول العالم إثارة للجدل من حيث النِّسَب المئوية لهذه الطوائف والأديان، كما أنها تُعتبر من أكثر دول المنطقة توتراً من حيث العلاقات بين المسلمين والمسيحيين. بيد أن البلاد تحاول في المقابل تجاوز الماضي المظلم والحاضر المتوتر إلى مستقبل مستقر ومزدهر، يحيا فيه كل مواطن حياته الكريمة، ويتمتع فيه بكل حقوقه الدينية والدنيوية على حد سواء.

وغير بعيد عن إثيوبيا، تحتضن جارتُها إريتريا أدياناً عدة أيضاً، نظراً إلى التاريخ المشترك منذ أيام هيلا سيلاسي على الأقل، مع العلم بأنها كانت خاضعة للاحتلال الإثيوبي حتى عام ١٩٩٣[٥٤]، أي إن إريتريا دولة شابة لم يكتمل بعدُ عقدها الثاني من العمر.

● وعلى غرار إثيوبيا، هناك جدل كبير حول النسب المئوية للمسلمين والمسيحيين في إريتريا، وذلك بسبب قلة الدراسات المعنية بالأديان في هذا البلد، وبالتالي ليس لدينا سوى القليل من المصادر أو المراجع في ما يتعلق بالأديان وانتشارها فيه.

---

(٥٣) *Annual Report on International Religious Freedom 2001* (Washington, DC: Department of State, 2001), p. 35.

(٥٤) *Annual Report of the United States Commission on International Religious Freedom* (Washington, DC: U.S. Commission on International Religious Freedom, 2004), p. 19, and David Pool, *From Guerrillas to Government: The Eritrean People's Liberation Front* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 26-27.

بحسب بعض التقديرات، يشكّل المسلمون ٥٠ بالمئة من سكان البلاد، وهم ينتمون إلى المذهب السني، ويشكّل المسيحيون الأرثوذكس ٣٠ بالمئة، والكاثوليك ١٣ بالمئة، بينما لا تتجاوز نسبة البروتستانت وجميع الطوائف المسيحية الأخرى ٥ بالمئة، وهو ما يعني أن المسيحيين يشكّلون بمختلف مذاهبهم ٤٨ بالمئة من الإريتريين، وبالتالي يقل عددهم عن عدد المسلمين بنسبة ٢ بالمئة، وذلك على الرغم من أن النفوذ السياسي في البلاد يتركز في أيدي المسيحيين بسبب انتماء النخب الحاكمة، بما في ذلك الرئيس أسياس أفورقي، إليهم، شأنهم في ذلك شأن حكام إثيوبيا المجاورة، الذين هم من القومية التي تحكم إريتريا، أي قومية تيغراي. وتتمركز المسيحية في المناطق التي تقطنها قومية تيغراي المنتمية في غالبيتها إلى المذهب الأرثوذكسي، وذلك باستثناء قبيلة جبرتي المسلمة في معظمها، كما أن غالبية شعوب ساهو وناري وعفار وبيجة إسلامية، وكذلك الشأن بالنسبة إلى قبائل بلين، التي تشكل نسبة المسيحيين فيها، وهم كاثوليك، حوالى ٤٠ بالمئة من أفرادها[٥٥].

وعلى الرغم من أن القانون الإريتري ينص على حرية الأديان في البلاد، فإن الحكومة لا تعترف رسمياً إلا بأربع طوائف دينية فقط، وهي الكنيسة الإريترية الأرثوذكسية، والكنيسة اللوثرية، والكنيسة الكاثوليكية، والإسلام، أو لنقُل إنها تعترف بالإسلام وبثلاث طوائف مسيحية فقط، وهو ما يعني أن الجماعات المسيحية الأخرى، كجماعة ميهيرتي ييسوس للتبشير، وجماعة الكنيسة المشيخية، وكنيسة الإيمان للتبشير وطائفة شهود يهوا وغيرها من الجماعات المسيحية الأخرى الموجودة في البلاد، تواجه صعوبات جمّة في أداء واجباتها على المستوى العملي. وهذا يعني أن الحكومة لا تطبق القوانين التي وضعتها بنفسها في ما يتعلق باحترام حرية الأديان لجميع المواطنين في البلاد[٥٦].

ومن أبرز العقبات التي تضعها الحكومة أمام الجماعات أو الطوائف المسيحية وغير المسيحية في البلاد أنها تطالبها بالقيام بإجراءات تسجيل تعجيزية، كإعطاء تفاصيل تاريخية عن نفسها، وتقديم أسباب موضوعية تجعلها

---

(٥٥) Edmond J. Keller and Donald Rothchild, eds., *Africa in the New World Order* (Boulder, CO: West Press, 1996), pp. 85-99.

(٥٦) *Annual Report of the United States Commission on International Religious Freedom*, p. 19.

بديلة عن الأديان أو الطوائف التي تعترف بها الحكومة، كالإسلام والطوائف المسيحية الثلاث المذكورة. أضف إلى ذلك مطالبة الحكومة هذه الجماعات بتقديم تفاصيل تتعلق بزعمائها وممتلكاتها ومصادر تمويلها، وما إلى ذلك من معلومات أساسية عنها. ويبدو أن الهدف هو إعطاء السلطات المحلية المعنية بالأمر جميع المبررات التي تسمح لها برفض مطالب هذه الجماعات، وهو ما يفسر إحجام الحكومة الإريترية حتى الآن عن منح التراخيص اللازمة للجماعات التي تقدمت بالمطالب إليها، كجماعة ميهيرتي ييسوس للتبشير، وجماعة الكنيسة المشيخية، وكنيسة الإيمان للتبشير، وطائفة شهود يهوا وغيرها.

ومهما يكن من أمر، فإن مكتب الشؤون الدينية أبلغ الجماعات أو الطوائف الدينية في البلاد أن الحكومة الإريترية لا ترى بأساً في اللقاءات المنزلية لهذه الطوائف ما دامت لا تخرج عن إطار التعبّد(٥٧)، وهو ما يعني أن الحكومة الإريترية تغضّ الطرف عن هذه الجماعات ما دامت لا تثير انتباه الآخرين، وهو ما يُعتبر تمييزاً يمارَس ضدها وكأنها أديان أو طوائف دينية من الدرجة الثانية.

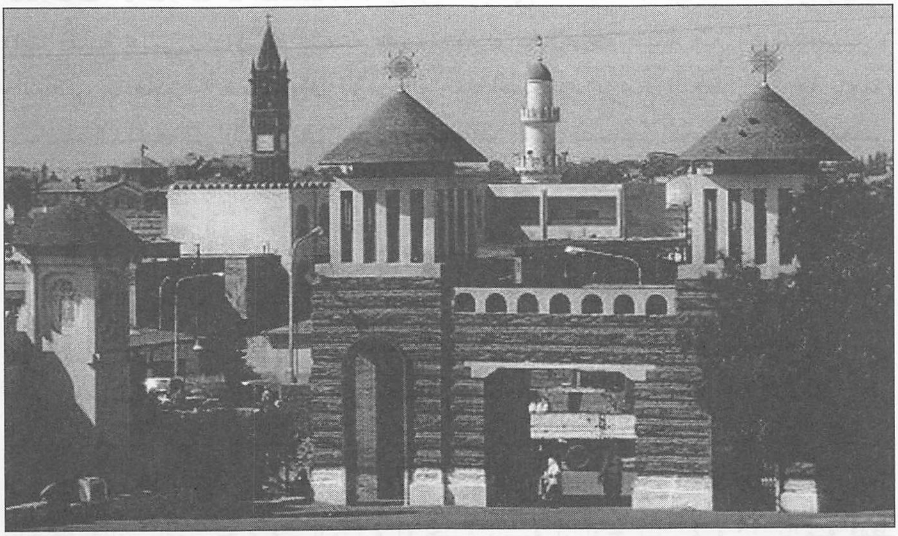
هذا وتجدر الإشارة إلى أن الحكومة الإريترية تعترف فقط بالأعياد والمناسبات الدينية الخاصة للمسلمين والجماعات المسيحية التي تعترف بها، وهو ما يعني أن الجماعات المذكورة أعلاه، غير المعترف بها حكومياً، تشكو ممارسة التمييز ضدها في ما يتعلق بالمناسبات الدينية أيضاً، وذلك على الرغم من أن الأعياد المسيحية التي تعترف بها الحكومة أعياد لهذه الطوائف أيضاً باعتبارها طوائف مسيحية. والأعياد التي تعترف بها الحكومة الإريترية هي أعياد المسلمين: عيد الأضحى وعيد الفطر وعيد مولد النبي محمد (ﷺ)، وأعياد المسيحيين: عيد ميلاد المسيح (ﷺ)، وعيد الغطاس أو الظهور، وعيد الجمعة الحزينة، وعيد الفصح، بالإضافة إلى عيدي السنة الجديدة والميسكيل الخاصين بالطائفة الأرثوذكسية في البلاد(٥٨). وبعيداً عن الإجراءات التسجيلية وموقف الحكومة من هذه الجماعة أو تلك، فإن التسامح والاحترام المتبادل هما السائدان

(٥٧) Terrence Lyons, «The International Context of Internal War: Ethiopia/Eritrea,» in: Keller and Rothchild, eds., pp. 85-99.

(٥٨) «International Religious Freedom Report 2007,» U.S. Department of State, Eritrea, Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor (2007).

بين المسلمين والمسيحيين بمختلف مذاهبهم، وبخاصة بين المسلمين من جهة والمذاهب المسيحية التي تعترف بها الحكومة رسمياً من جهة أخرى.

وبعبار أخرى، تعوّد المواطنون الإريتريون على التعايش السلمي بعضهم مع بعض، وذلك بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو القبلية، وهو ما يفسر لنا وجود المساجد والكنائس المسيحية المختلفة جنباً إلى جنب في طول البلاد وعرضها، كما يلاحظ في الصورة التالية.



الصور لكنيسة إندى مريم الأرثوذكسية ومن ورائها منارتان، الأولى لكاتدرائية كاثوليكية، والثانية لمسجد الخلفاء الراشدين في مدينة أسمرا العاصمة، وهو ما يبرهن على مدى التعايش الذي يسود بين الإسلام والمسيحية في ذلك البلد من شرق أفريقيا.

وخير دليل على التسامح الديني الذي يسود في ذلك البلد على المستوى الشعبي، أن المسلمين والمسيحيين يقيمون احتفالات دينية مشتركة في بعض الأحيان، كما يتبادلون التهاني في مختلف المناسبات الدينية لهم في غالب الأحيان[٥٩].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك استثناء واحداً في هذا الشأن، يخص الطائفة المسيحية المعروفة بشهود يهوا، وهي الطائفة التي تتعرض للتمييز على

(٥٩) المصدر نفسه.

المستوى الشعبي منذ انفصال إريتريا عن إثيوبيا في ٢٤ أيار/مايو ١٩٩٣، في إثر الاستفتاء الشعبي الذي أُجري خصيصاً لغرض الانفصال، وهو الاستفتاء الذي لم تشارك فيه هذه الطائفة، فتعرّض أتباعها للعزلة والكراهية بسبب الشكوك التي تحوم حول ولائهم للوطن، خاصة أنهم يرفضون أداء الخدمة العسكرية التي يؤديها نظراؤهم من الإريتريين تعبيراً عن ولائهم للبلاد(٦٠).

وخلاصة القول أن إريتريا تُعتبر من أكثر دول المنطقة استقراراً من حيث العلاقات الإسلامية ـ المسيحية، وهو ما يعني غياب اضطرابات أو مواجهات ذات طابع ديني، بحيث يتمتع المسلمون بعلاقات طيبة مع المسيحيين، والعكس بالعكس أيضاً، وإن الأمر الوحيد الذي قد يزعج البعض في ما يتعلق بالحياة الدينية في البلاد هو تلك العقبات التي تضعها الحكومة أمام بعض المذاهب والطوائف الدينية في البلاد.

● أما السودان، فيختلف الوضع فيه كثيراً عمّا هو في إريتريا، ذلك أن هذا البلد لم يعرف الاستقرار منذ استقلاله عن بريطانيا في أواخر النصف الأول من القرن الماضي، بسبب صراعات دينية في غالب الأحيان. ويعدُّ السودان من أكثر بلدان المنطقة تعددية من حيث الثقافات والأديان، إلا أن الإسلام هو الدين السائد فيه، وبنسبة تتراح بين ٧٥ بالمئة و٨٠ بالمئة بحسب أغلب التقديرات، تليه الأديان التقليدية الأفريقية التي تقدّر نسبة أفرادها بحوالى ١٥ بالمئة، لتأتي المسيحية في المرتبة الأخيرة بنسبة تتراوح بين ٤ و١٠ بالمئة فقط من سكان البلاد، وذلك على الرغم من أن هذه التقديرات غير دقيقة، ولا توجد إحصاءات محايدة في هذا المجال لأسباب سياسية معروفة لدى جميع الباحثين في القضايا السودانية، ألا وهي الصراع الشمالي ـ الجنوبي، حتى وإن توصل السودانيون أخيراً إلى حل لهذا النزاع الذي نشب منذ عقود(٦١).

وبعيداً عن الإحصاءات المتضاربة حول عدد المسلمين والمسيحيين في السودان، فإن تاريخ هذا البلد حافل بالأحداث الساخنة منذ الاستقلال في عام ١٩٥٦. وتتمحور هذه الأحداث الساخنة حول مسألة الشريعة الإسلامية، التي تُعتبر قضية جوهرية تقف وراء جميع الخلافات السياسية والنزاعات

---

(٦٠) *Annual Report of the United States Commission on International Religious Freedom*, p. 19.

(٦١) Francis M. Deng, *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan* (Washington, DC: Brookings Institution Press, 1995), pp. 137-144.

العسكرية التي عرفها السودان الحديث، وذلك إذا استثنينا نزاع دارفور الذي تؤججه ظروف دولية وإقليمية ومحلية أخرى لا حاجة لنا إلى التطرّق إليها هنا. وبعبارة أخرى، أوصلت قضية الشريعة الإسلامية زعماء سياسيين إلى السلطة بينما أطاحت آخرين، كما أنها تُعتبر واحدة من المشاكل العويصة التي كانت تحول دون إيجاد حلول للحروب الأهلية التي كانت تعصف بالبلاد منذ الخمسينيات من القرن الماضي، وبالتحديد بين عامي ١٩٥٥ و١٩٧٢ أولاً، ثم بين عامي ١٩٨٣ و٢٠٠٥، وذلك قبل توقيع اتفاقية السلام في كينيا بين الحركة الشعبية، أو الجيش الشعبي لتحرير السودان، وحزب المؤتمر الوطني الحاكم، اللاعبَين الأساسيين في تلك الحروب في جنوب السودان في العقدين الماضيين[٦٢].

وما إن استقل السودان عن بريطانيا حتى أصبح ساحة مفتوحة للمواجهات الأيديولوجية بين الإسلاميين من جهة والعلمانيين من جهة أخرى، وهي مواجهات استُخدِم فيها المسموح به وغير المسموح به للقضاء على هذا المعارض أو ذاك، إلا أن الإسلاميين بدأوا معركتهم ضد من يعتقدون أنهم أذناب للمستعمرين في الستينيات من القرن الماضي، كما أن العلمانيين استماتوا للدفاع عمّا يعتقدون أنه مكاسب حضارية تركها المستعمرون الغربيون وراءهم رغم كل شيء، وذلك مثل الحريات المدنية وقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان[٦٣]. ويبدو أن الإسلاميين كانوا أبلغ في خطاباتهم السياسية خلال تلك المعركة الأيديولوجية لمعرفتهم بالنغم الذي يتفاعل معه الشارع السوداني، ألا وهو نغم الإسلام والتحرُّر الكامل من عملاء الاستعمار المتمثّلين في النخب السياسية والمثقفة الحاكمة في البلاد، وهو ما أدى في النهاية إلى ترجيح الكفة لصالح الإسلاميين الذي استغلوا أيضاً فشل النخب المثقفة والسياسية في استقراء الطبيعة الإسلامية للمجتمع السوداني[٦٤].

وعلى الرغم من أن الإرهاصات الأولية لهذا الصراع ظهرت باكراً على الساحة السودانية، أيام تأسيس الأحزاب السياسية في الثلاثينيات والأربعينيات

---

(٦٢) Holger Bernt Hansen and Michael Twaddle, ed., *Religion and Politics in East Africa: The Period Since Independece* (London: James Currey, 1995), pp. 32-33.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٦٤) Mansour Khalid, *The Government they Deserve: The Role of the Elite in Sudan's Political Evolution* (London: Kegan Paul International, 1990), p. 23.

من القرن الماضي، فإن المواجهة الحقيقية بين الإسلاميين والعلمانيين لم تبدأ إلا مع ظهور الحركة الإسلامية في السودان في أوائل الخمسينيات، في إثر تأسيس منظمة الإخوان المسلمين للسودانيين الموحدين في آب/أغسطس ١٩٥٤، واستقلال البلاد عن كل من بريطانيا ومصر عام ١٩٥٦[٦٥].

وبالنظر إلى الفساد الإداري وعدم الاستقرار السياسي اللذين سادا في الأعوام الأولى من الاستقلال، قام الجنرال إبراهيم عبود بانقلاب عسكري في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٨، لوضع حد للخلافات المتفاقمة بين الأحزاب السياسية السودانية. وقد بارك الإسلاميون هذ الانقلاب، وهو ما يعني أنه كان يصب في مصلحتهم، على ما يبدو[٦٦]. إلا أن سياسات هذا الرجل نحو الجنوبيين فتحت باب جهنم على السودان؛ إذ إن انطلاقة الحروب الأهلية، التي أتت على الأخضر واليابس في الجنوب وأنهكت البلاد مادياً ومعنوياً على مدى العقود الماضية، كانت من هناك، وذلك كرد فعل على سياسات التعريب وأسلمة الجنوبيين التي اتّبعها في الجنوب، وهو ما أدى إلى تأسيس حركة أنيانيا (Anya-Nya) التي بدأت بحرب عصابات ضد الحكومة السودانية في المناطق الجنوبية، وذلك في عام ١٩٦٣، الأمر الذي أدى إلى سقوط نظام الجنرال إبراهيم عبود في العام التالي[٦٧].

وفي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٤، حل نظام ديمقراطي جديد محل النظام العسكري، وهو ما اعتُبر استعادة العلمانيين للسلطة في إثر ما عُرف بثورة أكتوبر الشعبية. غير أن هذا النظام الجديد لم يعمّر أكثر من خمسة أعوام، إذ نفّذ الجنرال جعفر محمد نميري انقلاباً عسكرياً في عام ١٩٦٩. ونجح في بادئ الأمر، وبعد ثلاثة أعوام فقط من الحكم، في إيقاف الحرب الأهلية في الجنوب، وذلك بفضل الاتفاقية المعروفة بـ «اتفاقية أديس أبابا لمشكلة جنوب السودان» التي نعِم السودانيون بفضلها بالسلم خلال أكثر من عقد كامل من الزمن، أي بين عامي ١٩٧٢ و١٩٨٣[٦٨].

---

(٦٥) Dunstan Wai, *The African-Arab Conflict in the Sudan* (New York and London: Africana Publishing Company, 1981), pp. 69-70.

(٦٦) Martin W. Daly and Ahmad A. Sikainga, ed., *Civil War in the Sudan* (London and New York: British Academic Press, 1993), p. 14.

(٦٧) Wai, Ibid., pp. 85-95, and <http://www.answers.com/topic/el-ferik-ibrahim-abboud>.

(٦٨) Claes-Johan Lampi Sorensen, «The Islamic Movement in Sudan External Relations and Internal Power Struggle After 1989,» (Master's Thesis, American University of Beirut, 2002), p. 28.

وفي تطور مفاجئ، وبعد حوالى ١٤ عاماً من العمل مع العلمانيين، غيّر النميري ولاءه للعلمانيين تغييراً كاملاً لفائدة الاتجاه المعاكس، ليبدأ فجأة بتطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد، وبالتالي العمل مع الإسلاميين، على غرار الجنرال إبراهيم عبود، وذلك في أيلول/سبتمبر ١٩٨٣، وهو ما دفع بالجنوبيين إلى رفع السلاح مرة أخرى، لتنطلق من هناك، وللمرة الثانية، أطول الحروب الأهلية وأكثرها دموية في شرق أفريقيا(٦٩).

ونتيجة لهذا التطور المفاجئ، دخل السودان حالة من الفوضى وعدم الاستقرار السياسي استمرت أكثر من عام ونصف عام، إلى أن قام الجنرال عبد الرحمن سوار الذهب في نيسان/أبريل ١٩٨٥ بالانقلاب الثالث في تاريخ ذلك البلد، لا بهدف الاستيلاء على السلطة هذه المرة، وإنما بهدف العودة بالبلاد إلى النظام الديمقراطي الذي كان العلمانيون لاعبيه الأساسيين في مقابل الإسلاميين، الذين كانوا دوماً يتخفون وراء العسكريين للوصول إلى أهدافهم. وقد استمرت الفترة الانتقالية، التي حكم خلالها سوار الذهب عاماً واحداً قبل أن يتسلم المدنيون الحكم مرة أخرى، أكثر من أربعة أعوام بقليل، دخلت خلالها البلاد في حالة من عدم الاستقرار السياسي بسبب تحالفات هشة كانت تقوم بها الأحزاب السياسية لإدارة البلاد، إلى أن جاء دور العسكريين الإسلاميين مرة أخرى للانقضاض على السلطة إلى يومنا هذا، في إثر إلغاء دستور البلاد ومنع الأحزاب السياسية وفرض الشريعة الإسلامية مرة أخرى على السودان، وذلك بعد قيام الجنرال عمر حسن البشير، رئيس السودان الحالي، بانقلابه العسكري الأبيض في ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩، لتدخل البلاد في حالة من العزلة الدولية والإقليمية التي ما زال السودان يعانيها حتى الساعة، رغم التحسن الملحوظ الذي طرأ مؤخراً على علاقات هذا البلد مع دول الجوار، على سبيل المثال(٧٠).

وإذا أمعنا النظر في هذه الأحداث، نرى أن الإسلام والمسيحية يؤديان دورين محوريين في تلاحق مختلف هذه الأحداث، ذلك أن الإسلام كان السبب الرئيسي في سقوط هذا النظام أو ذاك في كثير من الأحيان، بينما كانت

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٧٠) *The Europa World Year Book 2000*, 41 ed., 2 vols. (London: Routledge, 2000), vol. 2, p. 3399.

المسيحية وراء انطلاقة هذه الحرب أو تلك في الجنوب، إلا أن السؤال المطروح هو: هل هناك من يقف وراء المحاولات المتكررة لتطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد، أم إن كل ما رأيناه من مدّ وجزر بين الإسلاميين والعلمانيين إنما كان يحصل بمحض الصدفة؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد أن نقف عند الحركة الإسلامية في السودان، من حيث تاريخها وأهدافها الثابتة، ومن حيث زعيمها الذي لم يتغير هو الآخر على مدى الأعوام الخمسين الماضية.

ظهرت الحركة الإسلامية في السودان في أوائل الخمسينيات، وكانت تُعتبر بمثابة فرع لحركة الإخوان المسلمين المصرية، كما أنها كانت حركة دينية تُعنى بشؤون الدعوة والإرشاد فحسب، وذلك قبل أن تتغير جذرياً من حركة روحية إلى حركة سياسية تخوض معارك سياسية ضارية ضد خصومها السياسيين، كأية حركة سياسية أخرى، أو كأي حزب سياسي آخر، مع العلم بأنها تحولت في عام ١٩٦٤ إلى أول تنظيم سياسي تحت مسمى «الجبهة الإسلامية الدستورية»، وذلك بعد عشرة أعوام من تأسيس الحركة الأم[(٧١)].

وقد تحول هذا التنظيم من حركة روحية تهتم بالشؤون الدينية إلى حركة سياسية تسعى إلى الاستيلاء على السلطة، وهي تضغط على مختلف الحكومات المتعاقبة على السودان بهدف تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد، وذلك على الرغم من أنها لم تكن تتمتع بشعبية كبيرة في أوساط السودانيين في بداية الأمر، لأنها كانت تُعتبر حركة النخب المثقفة العاملة في مختلف المدارس والجامعات السودانية، باعتبار أن أعضاءها كانوا غالباً من هذه النخب المتعلمة من السودانيين[(٧٢)].

لكن ما إن فشلت الحركة في تمرير أهدافها المتمثّلة في جعل الشريعة الإسلامية دستوراً للبلاد بسبب انقلاب عام ١٩٦٩، حتى قررت مراجعة نفسها مرة أخرى، لتتحول من حركة نخبوية إلى حركة شعبوية. وفي عام ١٩٨٥، أعادت الحركة تنظيم نفسها أيضاً تحت مسمى جديد هو «الجبهة الإسلامية

---

(٧١) Mohamed Elhachimi Hamdi, *The Making of an Islamic Political Leader: Conversations with Hasan al-Turabi*, translated by Ashur A. Shamis (Colorado and Oxford: West View Press, 1998), pp. 14-15.

(٧٢) Daly and Sikainga, ed., *Civil War in the Sudan*, p. 86.

القومية»، وأصبحت أكثر الأحزاب السياسية نفوذاً في البرلمان الجديد الذي شُكّل بعد إزاحة النميري، وذلك بفضل نجاح زعيمها د. حسن الترابي في تشكيل تحالف بين حزبه والأحزاب القبلية والمستقلين السياسيين الذين كانوا يتفقون معه في الرأي في ما يتعلق بمواجهة الأحزاب السياسية العلمانية في البرلمان(٧٣)، وهو ما يعني أن الحركة أصبحت لأول مرة في تاريخها صاحبة القرارات المصيرية، بالتنسيق مع حلفائها بطبيعة الحال، وهو ما كان بمثابة إنجاز تاريخي أولي لها، كما أقرّ الترابي نفسه في حديثه مع محمد حمدي، أحد الكتّاب البارزين في الشؤون السودانية، بالقول: «لقد كان ذلك بمثابة خطوة متقدمة في مصير الحركة الإسلامية في السودان، من حركة بسيطة إلى منظمة اجتماعية يُحسب لها حسابها، ومن حزب ديني معزول إلى مؤسسة حكومية مهمة»(٧٤). وهذا ما أدى في النهاية إلى دخول السودان برمّته في قبضة الحركة الإسلامية، التي أصبحت تُعرف بالمؤتمر الوطني بعد الانقلاب الذي قام به البشير عام ١٩٨٩. ويعتقد الكثير من المحللين أن زعيم الحركة الترابي كان العقل المدبّر لهذا الانقلاب، وهو ما كان بمثابة إنجاز تاريخي له نحو تحقيق حلمه الذي طال انتظاره، أي تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان(٧٥)، وذلك إن صح هذا الاعتقاد السائد إلى اليوم(٧٦).

وخلاصة القول أن الحركة الإسلامية في السودان هي التي صنعت تاريخ البلاد الحديث منذ استقلال ذلك البلد عن بريطانيا، وذلك من خلال المد والجزر بينها وبين عناصر أخرى، كالعلمانيين. كما أنها كانت أحد الأسباب الرئيسية لاستمرار الحرب في الجنوب طوال عقود من الزمن، قبل أن يوقّع نظام البشير في كينيا اتفاقية سلام مع الجنوبيين (اتفاقية نيفاشا) عام ٢٠٠٥، وهي الاتفاقية التي قد تؤدي إلى انفصال الجنوبيين عن الخرطوم في نهاية المطاف.

● ننتقل الآن للحديث عن أوغندا، التي تُعتبر هي الأخرى متعددة الديانات، على غرار أغلبية دول المنطقة، لكن تسودها المسيحية، خلافاً للسودان الذي

---

(٧٣) Francis Mading Deng, «War of Visions for the Nation,» *Middle East Journal*, vol. 44, no. 4 (1990), p. 602, and Hamdi, Ibid., p. 6.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(٧٥) Sorensen, «The Islamic Movement in Sudan External Relations and Internal Power Struggle After 1989,» p. 29.

(٧٦) «إطلاق سراح المعارض السوداني حسن الترابي،» العرب اليوم (٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٠).

يحدّها من الشمال. ويشير بعض الاحصاءات إلى أن نسبة الأقلية الإسلامية في ذلك البلد تبلغ حوالى ١٢ بالمئة، بينما تصل نسبة المسيحيين إلى حوالى ٨٥ بالمئة. وفي تقديرات أخرى تصل نسبة المسلمين إلى حوالى ١٦ بالمئة، ونسبة المسيحيين ٦٦ بالمئة تقريباً، بينما تشير تقديرات أخرى إلى أن المسلمين يشكّلون ٩ بالمئة فقط، بينما تتجاوز نسبة المسيحيين ٨٧ بالمئة، وهو ما يعني أن هناك تناقضاً كبيراً بين هذه الإحصاءات. لكن إذا اعتمدنا على إحصاءات الحكومة لعام ٢٠٠٤، وهي تتفق مع ما ورد في كتاب **الحقائق حول العالم** (*The World Factbook*) الذي تصدره وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية سنوياً، نجد أن المسلمين يشكّلون نسبة ١٢,١ بالمئة من الأوغنديين، وأغلبهم سُنّيّون رغم وجود عدد لا بأس فيه من الشيعة في البلاد، بينما يتجاوز عدد المسيحيين ٨٤ بالمئة بقليل، وبالتالي يشكّل المسلمون والمسيحيون معاً حوالى ٩٦ بالمئة من سكان البلاد[٧٧]. أما ما يتعلق بالمسيحيين أنفسهم، فإن آخر التقديرات التي وردت في تقرير وزارة الخارجية الأمريكية لعام ٢٠٠٧ عن الأديان حول العالم، تشير إلى أن الكاثوليك يحتلون الصدارة من حيث العدد، بنسبة ٤٢ بالمئة، بينما يشكّل البروتستانت حوالى ٣٦ بالمئة من الأوغنديين، لتأتي الطوائف المسيحية الأخرى في ذيل القائمة بنسب هزيلة، وذلك بخلاف ما ورد في كتاب **الحقائق حول العالم** الذي يشير إلى أن عدد الكاثوليك أقل من عدد البروتستانت بنسبة ٠,١؛ إذ تبلغ نسبتهم حوالى ٤١,٩ بالمئة، بينما تصل نسبة البروتستانت إلى حوالى ٤٢ بالمئة من الأوغنديين[٧٨].

وإذا أمعنّا النظر في هذه الأرقام، نلاحظ أن من الصعوبة بمكان الحصول على الرقم الصحيح لعدد أتباع هذه الطائفة أو تلك، أو لهذا الدين أو ذاك، وذلك لأن الأمر يتوقف على من تتحدث إليه؛ فقد يبالغ المتكلم في عدد المسلمين، ويهضم حق المسيحيين إن كان مسلماً، وقد يُكثر عدد أتباع هذا المذهب المسيحي أو ذاك أو يبالغ فيه إذا كان مسيحياً، غير أن ما يُعَقِّدُ الأمور أيضاً، بالنسبة إلى المسيحيين على وجه الخصوص، هو أن هناك من ينتمي إلى عدة طوائف دينية في الآن نفسه، حيث تتغير ولاءات الأوغنديين الدينية أو

(٧٧) «The World Factbook,» Central Intelligence Agency, < https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ug.html >.

(٧٨) المصدر نفسه، و«Uganda: International Religious Freedom Report,» U. S. Departement of State (2007).

الطائفية بتغير مصالحهم[٧٩]، وهو ما يعني أن المرء قد يكون كاثوليكياً هذا الصباح لمصلحة ما، وبروتستانتياً أو وثنياً مساء لهدف آخر، بحيث يصعب تحديد الانتماءات الدينية أو الطائفية لكثير من المواطنين، وبخاصة في المناطق الحضرية التي تتداخل فيها المصالح الشخصية مع المصالح العامة.

وبعيداً عن الإحصاءات وتضارب الأنباء حول عدد أتباع هذا الدين أو ذاك، وهذه الطائفة أو تلك، يلاحظ أن القانون الأوغندي يضمن حرية الأديان لجميع المواطنين، كما أن الحكومة تقف عند حد القانون في تعاملها مع مختلف الأديان، وهو ما يعني أن الحكومة لا تستثني أية طائفة من أي إجراء حكومي تدعو إليه، وذلك بخلاف دول المنطقة الأخرى، مثل إثيوبيا التي رأينا كيف أن الكنيسة الأرثوذكسية كانت فوق الإجراءات القانونية في كثير من الأحيان بسبب انتماء الطبقة الحاكمة إليها. وبعبارة أخرى، تعامل الحكومة المسلمين معاملة المسيحيين، رغم كونهم أقلية في البلاد، وهو ما يعني أن المدارس القرآنية، أو ما تُعرف بالمدارس الخلاوية، تنتشر في جميع أنحاء البلاد حيث يوجد المسلمون، وذلك جنباً إلى جنب مع المدارس المسيحية، كما أن الإسلام يُدرَّس في المدارس الحكومية كجزء لا يتجزأ من مادة الأديان، أو بالأحرى تاريخ الأديان، شأنه في ذلك شأن المسيحية والأديان الأخرى التي تتضمن هذه المادة، وذلك على الرغم من كونها، أي مادة الأديان، مادة اختيارية لا يدرسها إلا من يشاء[٨٠].

وفي ما يتعلق بالأعياد والمناسبات الدينية الأخرى، يتلقى المسلمون من الحكومة أيضاً معاملة متساوية مع المسيحيين، حتى إن الأعياد الإسلامية، كعيدي الفطر والأضحى، تعدّ من الأعياد الدينية الوطنية التي تحييها الحكومة على غرار الأعياد المسيحية كيوم الجمعة العظيمة وعيد ميلاد المسيح وبقية الأعياد المسيحية الأخرى. أضف إلى ذلك أن السجناء المسلمين يتلقّون معاملة السجناء المسيحيين من حيث الرعاية الدينية؛ إذ يُسمح لهم بمقابلة أئمتهم مثلما يُسمح للمسيحيين بمقابلة قساوستهم. كما أن أداء الفرائض الدينية، كالصلوات الخمس، مسموح بها، وهو ما يعني أن المسلمين عموماً لا يعانون أي تمييز، سواء على مستوى الحكومة أو حتى على مستوى المواطنين العاديين الذين لا يسيئون إلى المسلمين،

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) المصدر نفسه.

وهذه رغبة زعمائهم من أمثال الرئيس يويري موسيفيني (Y. Museveni) الذي يحكم البلاد منذ ٢٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦، وناشد المواطنين في عام ١٩٨٩ بعدم مضايقة المسلمين أو الانتقام منهم بسبب ما اقترفه الرئيس السابق الجنرال عيدي أمين دادا (Idi Amin Dada) في السبعينيات من القرن الماضي[(٨١)].

على المستوى التاريخي، وانطلاقاً من استقلال أوغندا عن بريطانيا، لم تكن هناك أحداث ساخنة ذات صلة بالموضوع الديني في ذلك البلد حتى أوائل السبعينيات، حين استولى الجنرال عيدي أمين دادا على الحكم في إثر الانقلاب العسكري على حكومة د. ميلتون أوبوتي (Milton Obote) في ٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٧١ وتنصيب نفسه رئيساً للبلاد في ٢ شباط/فبراير. وقد اعتبر المسلمون الأوغنديون ذلك نصراً لهم، بالنظر إلى أن عيدي أمين كان أول مسلم أوغندي يصل إلى سدة الحكم في التاريخ الأوغندي الحديث. غير أن الأمل الذي جاء به هذا الانقلاب للمسلمين سرعان ما تحول إلى كابوس بالنسبة إلى المسلمين الآسيويين الذين جاء أجدادهم إلى ذلك البلد فوُلدوا هناك، وذلك إثر إصدار الرئيس عيدي أمين أوامره في ٤ آب/أغسطس ١٩٧٢ بطرد ٨٠,٠٠٠ شخص من هؤلاء الآسيويين الحاملين للجوازات البريطانية، بصرف النظر عن ديانتهم، وإن كان أغلبهم من المسلمين، مع العلم بأن هؤلاء الآسيويين احتفظوا بجنسيتهم البريطانية الممنوحة لأجدادهم في أثناء الاستعمار، على الرغم من أنهم ولدوا في ذلك البلد الأفريقي في شرق أفريقيا[(٨٢)].

وبحسب باتريك كيتلي (P. Keatley)، المراسل الدبلوماسي لصحيفة **الغارديان** البريطانية، كان عيدي أمين يعتقد أن الآسيويين استولوا على ثروات البلاد بفضل مساعدة البريطانيين لهم بطريقة أو بأخرى، وكانوا هم والأوروبيون يعيشون حياة مترفة، بينما كان المواطنون الأفارقة السود لا يكادون يجدون ما يسدّ رمقهم من أجل العيش الكريم[(٨٣)].

وقد أدى طرد هؤلاء الآسيويين، المسلمين في غالبيتهم، إلى تحفّظ

(٨١) المصدر نفسه.

(٨٢) Patrick Keatley, «Idi Amin Ruthless Dictator Whose Rise to Power Was Facilitated by the British Colonial Authorities: He Went on to Devastate Uganda,» *Guardian*, 18/8/2003, and John Fairhall, «Curfew in Uganda after Military Coup Topples Obote,» *Guardian*, 26/1/1971.

(٨٣) Patrick Keatley, «Britain Could Face Influx of 80,000 Asians,» *Guardian* 5/8/1972.

المسلمين الآخرين الذين هم من أصول أفريقية، مصنّفين نظامه، كبقية المواطنين، ضمن الأنظمة القمعية التي لا تفرق في واقع الأمر بين من هو مسلم ومن هو على دين آخر، معتقدين يقيناً أن ما كان عيدي أمين يقوم به من قمع وتهجير كان لأهداف اقتصادية وإثنية محضة. وبعبارة أخرى، فإن المسلمين سعوا إلى إبعاد أنفسهم عن تصرفات زعيمهم المسلم منذ ذلك الوقت المبكر من حكمه، أي منذ طرده المسلمين الآسيويين من البلاد عام ١٩٧٢ وشروعه في القتل العشوائي لبعض العشائر وأصحاب الديانات المختلفة، مع العلم بأن عدد الذين لقوا حتفهم في أثناء حكمه يقدر بنصف مليون شخص، بحسب صحيفة **الغارديان** واستنادا إلى تقديرات منظمات الحقوق الإنسان الدولية، التي لا تخلو من مبالغات أحياناً بسبب كيلها بمكيالين حين يتعلق الأمر بالعالم الثالث عامة، وبالمسلمين وزعمائهم على وجه الخصوص. وأبرز هؤلاء الضحايا بينيديكتو كيوانوكا (Kiwanuka) أول رئيس للوزراء في أوغندا، وجاناني لووم (Luwum) رئيس أساقفة الكنيسة الإنغليكانية في أوغندا، وشعبان نكوتو (Nkutu) وزير العمل والإسكان في حكومة ملتون أبوتي، وعبد الله أنيورو(Anyuru) الرئيس السابق لهيئة الخدمات العامة في أوغندا، وآخرون من أمثال إرينايو ويلسون أوريما (Oryema) أحد أبرز وزراء حكومة عيدي أمين. وهذا يعني أن أحداً لم يسلم من بطش هذا الرجل، بصرف النظر عن انتماءاته السياسية أو الدينية أو العشائرية، إذ نجد من بين ضحاياه مسلمين ومسيحيين، وأناساً ينحدرون من قبيلته ومن قبائل أوغندية أخرى[٨٤].

ومهما يكن من أمر، أصبح المسلمون في أوغندا ضحايا للانتقام بعد أن أُطيح عيدي أمين، لا لشيء آخر سوى كونه مسلماً، وقد أطيح به في ١١ نيسان/أبريل ١٩٧٩ في إثر تدخل الجيش التنزاني إلى جانب المتمردين الذين كانوا يضمُّون حتى بعض وزراء حكومة عيدي أمين الذين فروا من البلاد عقب قتله زملاء لهم، كالوزير المذكور أعلاه، ووزراء آخرين من أمثال وزير الداخلية جارليس أبوث أوفومبي (Ofumbi) الذي قُتل في ١٧ شباط/فبراير ١٩٧٧[٨٥].

ومن الغرابة بمكان أن الأقدار شاءت أن يخلف عيدي أمين في الحكم

(٨٤) Orala Bazilio Okello, «Amin's Dead and the Game of Numbers,» *Sunday Monitor*, 27/1/2008.

(٨٥) المصدر نفسه.

مسلم آخر، وهو الرئيس يوسف كيروندي لولي (Lule) الذي حكم البلاد بضعة أشهر فقط (بين ١٣ نيسان/أبريل و٢٠ حزيران/يونيو ١٩٧٩)، في حكومة انتقالية نصبها التنزانيون في كمبالا. وكان هذا الرجل رئيساً لجبهة التحرير الوطني الأوغندية التي ساعدت التنزانيين على إطاحة نظام عيدي أمين، وهو ما أعطاه هذه الفرصة للوصول إلى سدة الحكم كسابقة أخرى في تاريخ البلاد(٨٦).

ولعل الغريب أيضاً أن ينسى الأوغنديون هذا الرجل وأمثاله من المسلمين الذين ساهموا في إسقاط نظام عيدي أمين، إذ حمّلوا المسلمين وِزر ما حصل في السبعينيات، وذلك على الرغم من أن الرئيس لولي نجح إلى حد ما في الحيلولة دون اتهام المسلمين بتصرفات عيدي أمين، كما تفطن بعض زعماء البلاد إلى الأحقاد الشديدة ضد المسلمين، فناشدوا المواطنين في الكف عن تلك الأفكار الخطرة، إذ «**﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى﴾**»(٨٧). وكان موسيفيني من أواخر الداعين إلى التحلي بالمسؤولية تجاه المواطنين المسلمين.

وخلاصة القول في هذا الصدد أن المسلمين مندمجون تماماً في ذلك البلد، ولا يعانون أي تمييز ضدهم، وأن العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في أوغندا اليوم تُعتبر جيدة إلى حد ما، بل إننا لا نخطئ إن قلنا بأنها أفضل حتى من العلاقات المسيحية ـ المسيحية في ذلك البلد من شرق أفريقيا، وذلك إذا علمنا أن هناك تنافساً بين بعض الطوائف المسيحية يؤدي أحياناً إلى تصرفات غير لائقة من قبل أفراد هذه الجماعة أو تلك، على الرغم من أن ذلك لا يؤدي إلى أي عنف، أكان كلامياً أم جسدياً، وإنما يقف فقط عند حد تقديم شكاوى إلى المحاكم للتشكيك في شرعية هذه الجماعة أو تلك، وهو ما لا يجد في كثير من الأحيان استجابة لدى السلطات المعنية بشؤون الأديان بسبب حماية الحكومة للحريات الدينية في البلاد، مهما كلف ذلك من ثمن، اللهم إذا استثنينا حركة جيش الرب التي تخوض حروباً دموية في الشمال، كما سيأتي تفصيله لاحقاً.

لكن يبدو أن التزام الحكومة بالحيادية في ما يتعلق بشؤون الأديان، قد

---

(٨٦) «Uganda National Liberation Front, or UNLF (Ugandan Political Movement),» in: Encyclopaedia Britannica, <http://www.britannica.com/eb/topic-612660/Uganda-National-Liberation-Front>.

(٨٧) القرآن الكريم، «سورة فاطر،» الآية ١٨.

يعني أحياناً كارثة حقيقية لكثير من الأبرياء، الذين لا حول لهم ولا قوة أمام رجال الدين المتنفذين القادرين على اللعب بعقول المواطنين، وبخاصة المسيحيين منهم، إلى حد الهلاك في بعض الأحيان. ذلك أن التاريخ الأوغندي الحديث مليء بالأحداث الغريبة التي كان سَبَبُها براءة المواطنين من جهة، وقدرة بعض الزعماء الدينيين على خداعهم من جهة أخرى.

ولعل المجزرة الجماعية التي حصلت عام ٢٠٠٠، وراح ضحيتها عدد كبير من الأشخاص بدون أن تكتشف الحكومة الأمر إلا بعد فوات الأوان، كانت من أواخر الغرائب والعجائب التي يكشف عنها التاريخ الأوغندي الحديث. ففي آذار/مارس ٢٠٠٠ ذُهل العالم بالمشاهد المروعة التي كانت تأتي من أوغندا عبر شاشات التلفزيون(٨٨) بسبب «مسلسل درامي» ذهب ضحيته أكثر من ٩٠٠ أوغندي بريء. وكان تسلسل هذه الأحداث أن وجِد في ١٧ آذار/مارس ٣٣٠ جثة محروقة داخل كنيسة في محافظة كونوغو (Kanungu) الواقعة ٢١٧ ميلاً جنوب غربي العاصمة كمبالا، ووجِدت في ٢٤ من الشهر نفسه مقبرة جماعية دُفنت فيها ١٥٣ جثة في منطقة بوهونغو (Buhunga) في جنوب غربي البلاد، كما وجِد عدد كبير من الجثث في مناطق أخرى من البلاد، وذلك في ٢٧ و٢٨ و٢٩ و٣٠ من ذلك الشهر، الأمر الذي اعتُبر كارثة حقيقية بكل المعايير بالنسبة إلى ذلك البلد(٨٩).

وإذا تطرّقنا إلى الخلفية التاريخية لهذه الأحداث، نكتشف مدى سذاجة هولاء المواطنين الأوغنديين، أو بالأحرى براءتهم التي جعلتهم فريسة سهلة لرجال الدين المحترفين المنحرفين من أمثال د. دومنيك كاتاريبابوا (D. Kataribabo) وجوسيف كيبويتييري (J. Kibweteere)، الرجلين اللذين يُعتقد أنهما وراء هذه المأساة المذكورة، إضافة إلى زعيمتهما الأم، كريدونيا مويريندي (Mwerinde)، بطبيعة الحال؛ فبحسب المعلومات التي جمعناها من التقارير الصحفية التي كتبها خيرة المراسلين الغربيين في كبريات الصحف والإذاعات الغربية، مثل صحيفة نيويورك تايمز وهيئة الإذاعة البريطانية (BBC)،

---

(٨٨) «The Preacher and the Prostitute,» BBC News (29 March 2000), and «Death Cult Activities «Ignored»,» BBC News (30 March 2000).

(٨٩) «Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God,» Ontario Consultats on Religious Tolerence, <http://www.religioustolerance.org/dc_rest.htm>, and Fionnuala Sweeney, «The Killings In Western Uganda,» CNN Insight (30 March 2000).

فإن حركة صغيرة تسمّي نفسها «حركة إعادة إحياء الوصايا الإلهية العشر» (Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God)، بزعامة كيبوتييري وكاتاريبابوا وموريندي، هي التي كانت تقف وراء هذه المأساة[٩٠].

وقد ظهرت هذه الحركة في أواخر الثمانينيات، حين ادّعت موريندي رؤية مريم العذراء، وهو ما لم يستسغه الفاتيكان، قبل أن يقع كيبويتيري - السياسي السابق الذي كان يعاني مرضاً عقلياً بسيطاً، حسب صحيفة «نيويورك تايمز»، ورغم جاذبيته الكلامية الكبيرة التي استغلتها هذه المرأة - فريسة سهلة في يدها، حيث كان أول من صدّق كلامها وعمل تحت إمرتها حتى النهاية المأساوية للحركة في عام ٢٠٠٠[٩١].

وبحسب «بي بي سي»، بدأت موريندي أولاً بإقناع كيبويتييري بإخراج أطفاله الاثني عشر من المدرسة، وبيع جميع ممتلكاته من السيارات والجرارات ومختلف المواشي. ومن الأفكار الغريبة لدى هذه المرأة، التي لا نستبعد صحتها بعد معرفتنا بنهاية الأحداث، أنها أمرت أتباعها بذبح جميع من تقل أعمارهم عن خمس سنوات من الأطفال، استجابة لأوامر مريم العذراء، بحسب زعمها[٩٢]، وهو ما يُعتبر جنوناً حقيقياً بكل المقاييس، وهو جنون لم تكن تعانيه وحدها وإنما كان يعانيه جميع من قبِل تنفيذ تلك الأوامر الجنونية، مع العلم بأن من غير المعروف ما إذا كانت الأوامر تلك قد نُفذت أم لا، بسبب الغموض الذي يكتنف هذه الحركة إلى يومنا هذا.

● بالانتقال إلى كينيا المجاورة، نشير إلى أن نسبة مسلميها تبلغ حوالى ١٠ بالمئة، بحسب آخر تقديرات وزارة الخارجية الأمريكية، كما أن نسبة المسيحيين تصل إلى حوالى ٨٠ بالمئة، ٥٨ منها بروتستانت و٢٢ كاثوليك، وفق التقرير نفسه[٩٣]. وهناك أيضاً تقديرات أخرى تشير إلى أن نسبة المسلمين تبلغ حوالى ٢٠ بالمئة من سكان البلاد، وأن المسيحيين يشكّلون حوالى ٦٦

---

(٩٠) Ian Fisher: «Uganda Survivor Tells of Questions When World Didn't End,» *New York Times*, 3/4/2000; «Uganda Cult's Mystique Finally Turned Deadly,» *New York Times*, 2/4/2000, and «Quiet Cult's Doomsday Deaths,» BBC News (29 March 2000).

(٩١) Fisher, Ibid.

(٩٢) «The Preacher and the Prostitute,» Ibid.

(٩٣) «Kenya: International Religious Freesom Report 2007,» U. S. Department of State, < http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90103.htm >.

بالمئة فقط، بينما تشير تقديرات أخرى إلى أن المسلمين لا يشكّلون سوى ٧ بالمئة فقط من الكينيين مقابل ٣٨ بالمئة بروتستانت و٢٨ بالمئة كاثوليك[٩٤]، فيما يرى البعض الآخر أن المسلمين يصلون إلى حوالى ٣٠ بالمئة، والقائمة طويلة في ما يتعلق بالإحصاءات، أو بالأحرى التقديرات، شأن كينيا في ذلك شأن بقية دول المنطقة التي يستحيل الحصول على أرقام متفق عليها حول نسب المسلمين والمسيحيين فيها[٩٥].

أما ما يتعلق بالحياة الدينية في كينيا المستقلة، فقد حظيت المسيحية فيها بعناية خاصة من قِبل النخب الحاكمة المتمثلة في حزب اتحاد الكينيين الأفارقة، المعروف بكانو (KANU)، وقد حكم البلاد منذ الاستقلال عام ١٩٦٣ وحتى عام ٢٠٠٢، عن طريق أبي الاستقلال جومو كينياتا (Kenyatta)، الذي تعلّم على يدي المبشرين الاسكتلنديين منذ كان صبياً، حيث تخرج في مدرسة البعثة الكنسية الاسكتدلندية (Church of Scotland Mission) في كينيا بعد أن تحول إلى المسيحية عام ١٩١٤، وهو الذي حكم البلاد حتى وفاته عام ١٩٧٨ ليخلفه دانيال أراب موي (D. A. Moi) الذي ترك الرئاسة عام ٢٠٠٢[٩٦].

وقد تمكنت المسيحية من الازدهار خلال هذه الفترة الطويلة على حساب الديانات الأخرى، بما فيها الإسلام، حيث انتشرت الكنائس والمدارس التبشيرية في طول البلاد وعرضها بمساعدة حكومية علنية في كثير من الأحيان، وهو ما جعل المسيحية شريكاً حقيقياً للنظام على مدى حكم موي على الأقل، وذلك على الرغم من أن دستور البلاد يمنح حقوقاً متساوية بين جميع الأديان. وهذا يعني أن التفاضل بين الأديان يُعتبر خرقاً صارخاً لقانون البلاد من قِبل حكومة كان يفترض أن تسهر على حمايته[٩٧]. وبعبارة أخرى، فإن علاقات

---

(٩٤) Bjørn Møller, «Religion and Conflict in Africa with a Special focus on East Africa,» Danish Institute for International Studies, Report (2006), p. 37.

(٩٥) في ما يتعلّق بالتقديرات حول عدد المسلمين والمسيحيين في كينيا، انظر: Arye Oded, *Islam and Politics in Kenya* (Boulder, CO: L. Rienner, 2000), pp. 11-12.

(٩٦) C. P. Benson, «Ideological Politics Versus Biblical Hermeneutics Kenya's Protestant Churches and the Nyayo State,» in: Hansen and Twaddle, ed., *Religion and Politics in East Africa: The Period Since Independece*, pp. 177-199.

(٩٧) Jocelyn Murray, «The Kikuyu Spirit Churches,» *Journal of Religion in Africa*, vol. 5, no. 3 (1973), pp. 198-234; Robert J. Janosik, «Religion and Political Involvement: A Study of Black African Sects,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 13, no. 2 (1974), pp.161-175; R. W. Hodgin, «Defamation in East Africa,» *Journal of African Law*, vol. 17, no. 1 (1973), pp. 66-93; Galia Sabar- =

الحكومة بالمسيحية في عهدي كينياتا وخليفته موي كانت كالعلاقات بين الحكومة والأرثوذكسية في عهد الإمبراطور هيلا سيلاسي في إثيوبيا، وهو ما يعني أن الحكومة الكينية نجحت في استغلال المسيحية في صالحها على مدى العقود، مقابل تسخير إمكانات الحكومة برمّتها لهذه الديانة.

غير أن هذا لا يعني أن علاقات الحكومة بالمسيحية كانت جيدة على الدوام، بل العكس هو الصحيح، إذ إنها كانت تتوتر من حين إلى آخر بسبب ممارسات مشينة كانت تقوم بها الحكومة، أو تتورط فيها في بعض الأحيان، بحسب زعماء الكنائس. ومن أبرز هذه الممارسات المشينة، المجازر التي حصدت أرواح كثيرين من قبائل لوو (Lou) في أحداث عام ١٩٦٩، واعتُبرت بمثابة تطهير عرقي موجه ضد هذه القبائل بتشجيع حكومي واضح، وهو ما أثار غضب زعماء الكنائس، وبالتالي أدى إلى انتقادهم لحكومة كينياتا باعتبار أن هذه القبائل كانت تُعتبر من القبائل المسيحية المهمة في البلاد. كما أن حكومة موي أثارت سخط هؤلاء الزعماء في عدة مناسبات، لوقوف أعضاء منها وراء أحداث دامية بين قبائل كينية تنتمي في معظمها إلى مختلف الطوائف المسيحية في البلاد. ويبدو أن بعض الزعماء الدينيين كانوا أيضاً متورطين أو متواطئين مع هؤلاء الأعضاء الحكوميين في التحريض على أعمال العنف الطائفية، الأمر الذي أفقد المواطنين العاديين الثقة في رجال دينهم التقليديين أيضاً، وبالتالي أدى بهم إلى اللجوء إلى الطوائف المسيحية البديلة، كالطائفة البروتستانتية المعروفة بـ «صحوة شرق أفريقيا» التي كان مقرها في الولايات المتحدة الأمريكية، وكانت تنبذ مثل هذا العنف الطائفي، وهو ما اعتُبر بمثابة دق ناقوس خطر بالنسبة إلى الزعماء المسيحيين التقليديين، وهو ما دفع بهم إلى مراجعة علاقاتهم مع الحكومة، إلى أن انتهى بهم المطاف إلى ضم صوتهم إلى صوت المعارضة التي نجحت لاحقاً في تنحية موي عن الحكم عام ٢٠٠٢[٩٨].

Friedman, «Church and State in Kenya, 1986-1992: The Churches' Involvement in the «Game of = Change»,» *African Affairs*, vol. 96, no. 382 (1997), pp. 25-52; David Throup, ««Render Unto Caesar the Things that Are Ceasar's»: The Politics of Church-State Conflict in Kenya 1978-1990,» in: Hansen and Twaddle, ed., Ibid., pp. 143-176.

(٩٨) «Kenya's Unfinished Democracy: A Human Rights Agenda for the New Government,» *Human Rights Watch*, vol. 14, no. 10 (2002); Sabar-Friedman, Ibid., pp. 25-52; Throup, Ibid., pp. 143-176; E. S. Atieno Odhiambo, «Ethnic Cleansing and Civil Society in Kenya, 1969-1992,» *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 22, no. 1 (2004), pp. 29-42, and P. Anyang Nyong'o, «State and Society in Kenya: The Disintegration of the Nationalist Coalitions and the Rise of Presidential Authoritarianism, 1963-1978,» *African Affairs*, vol. 88, no. 351 (1989), pp. 229-251.

من جهة أخرى، توجد في كينيا أقلية إسلامية معتبرة نرجح أن نسبتها تتراوح بين ١٥ و٢٠ بالمئة، باعتبار أن هناك محافظات إسلامية بأكملها، كالمحافظات الواقعة في الشمال الشرقي لكينيا، والتي يقطنها صوماليون، كما أن هناك مدناً وجزراً يسود فيها المسلمون، كممباسا وماليندي ولامو. وفي العاصمة نيروبي أيضاً أقلية مسلمة معتبرة. ويقسم المحللون المسلمين في كينيا إلى ثلاث فئات رئيسية:

الفئة الأولى: الصوماليون الذين يقطنون في المناطق الشمالية الشرقية للبلاد، وهؤلاء يضعون انتماءاتهم القبلية أمام انتماءاتهم الدينية، كعادة جميع الصوماليين تقريباً، وهو ما يعني أنهم عملياً لا يُحسبون ضمن المسلمين الكينيين، وبخاصة إذا علمنا أن العلاقات بينهم وبين الكينيين عموماً كانت تتسم دوماً بالتوتر بسبب النزعة الانفصالية لدى هؤلاء الصوماليين، لاعتقادهم أن أراضيهم مقتطعة من جسم الصومال الكبير الذي يحلم به جميع الصوماليين، سواء كانوا في منطقة أوغادين التي تحتلها إثيوبيا، أو في منطقة الحدود الشمالية، أي محافظة الجبهة الشمالية الواقعة تحت سيطرة كينيا، أو حتى داخل الصومال المستقل[٩٩].

الفئة الثانية: المسلمون المنتشرون في الجزر والمناطق الساحلية، وهم يشكّلون أحياناً أكثر من نصف سكان بعض تلك الجزر والمدن الساحلية، ويتكوّنون من عرب وأناس مختلطين من آباء أو أمهات أفريقيات، وآخرين من أصول أفريقية محلية بحتة. ويُطلق على هؤلاء جميعاً اسم «السواحليين»، نسبة إلى المناطق الساحلية التي يقطنونها. وقد تعرضت مناطقهم للتهميش على مدى عقود الاستقلال، وهو ما أدى إلى حرمانهم من مختلف الخدمات التنموية، وإن كانوا أحسن حالاً من الصوماليين الكينيين الذين لا تتوافر في مناطقهم، حتى يومنا هذا، أبسط المرافق المدنية الحديثة، من مستشفيات وطرق معبّدة ومدارس ومحطات لتوليد الكهرباء[١٠٠].

الفئة الثالثة: المسلمون الكينيون المنتشرون في أنحاء البلاد، وبخاصة في العاصمة نيروبي، وهم ينحدرون من الأصول البانتوية كغالبية الكينيين، إضافة

(٩٩) Møller, «Religion and Conflict in Africa with a Special focus on East Africa,» pp. 78-79.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧٩.

إلى آخرين ينحدرون من أصول هندية وباكستانية. وليس لهؤلاء أي وزن اجتماعي يُذكر باعتبارهم ينتشرون هنا وهناك، أي أن دورهم الوحيد قد يكون دوراً داعماً لهذه القضية الإسلامية أو تلك، ولهذه الجماعة أو تلك(١٠١).

وإذا نظرنا إلى هذه الأقسام الثلاثة نلاحظ أن المسلمين في كينيا لم يشكّلوا يوماً وحدة اجتماعية مؤثرة، تدافع عن حقوقها كبقية الكيانات الاجتماعية، القبلية منها أو الدينية كالطوائف المسيحية المختلفة، وهو ما أدى إلى تهميش المسلمين على المستويات كافة، وذلك على الرغم من وصول بعضهم إلى أعلى المناصب الوزارية، كوزير الدفاع الكيني الحالي محمد يوسف حاجي الذي كان وزيراً في الشؤون الرئاسية بين عامي ١٩٩٨ و٢٠٠٢(١٠٢)، وهذا يعني أن بعض المسلمين ينجح هكذا كأفراد لا كجماعات، حيث تبقى مناطقهم متخلفة مهما علت مناصبهم في الحكومة.

وعلى صعيد آخر، فإن الحكومات الكينية المتعاقبة، سواء الحكومات التي ترأسها كينياتا أو تلك التي كان يقودها موي، كانت تحسن استغلال تشتت المسلمين هذا، فتنشئ لهم ما تشاء من منظمات، وتلغي ما لا تريد لهم من هيئات. وبذلك أصبح المسلمون دمية في أيدي هذه الحكومة أو تلك على مدى العقود الماضية. ومن أبرز الهيئات التي أنشأتها هذه الحكومات للمسلمين الاتحاد الوطني الإسلامي الكيني (١٩٦٨) والمجلس الإسلامي الكيني الأعلى (١٩٧٩). ولم تكن لأية مؤسسة من هاتين المؤسستين أية قاعدة شعبية على الإطلاق. وما إن أدخل موي التعددية السياسية إلى البلاد عام ١٩٩٢، وسمح بإنشاء أحزاب سياسية في البلاد، حتى استفاق المسلمون من سُباتهم العميق لينشئوا أول تجمع لهم على قاعدة شعبية عريضة. وقد شاءت الأقدار أن يكون هذا التجمع هو «الحزب الإسلامي الكيني» الذي وحّد المسلمين الكينيين لأول مرة في التاريخ الحديث، محطماً بذلك حاجزي اللغة والعرق اللذين كانا يقفان سداً منيعاً أمام تَوحُدِ المسلمين للدفاع عن مصالحهم المشتركة في أنحاء البلاد(١٠٣).

---

(١٠١) المصدر نفسه.

(١٠٢) «Ministry of State for Defence,» The Kenya Government, <http://www.mod.go. ke/ ?page_link=min>.

(١٠٣) Bjørn Møller, «Political Islam in Kenya,» Danish Institute of International Studies, Report; 22 (2006), pp. 12-14.

ويعتقد محللون من أمثال بيون مولر، الباحث في المعهد الدنماركي للدراسات الدولية، أن إنشاء هذا الحزب جاء نتيجة مبالغة الحكومة في التقليل من تمثيل المسلمين في الحكومة وفي الهيئات العمومية للبلاد، إضافة إلى إهمال المناطق ذات الأغلبية المسلمة، من حيث بناء المدارس وتوفير العمل والخدمات الطبية والمرافق الضرورية الأخرى(١٠٤). وقد تزعم هذا الحزب شاب مسلم يدعى الشيخ خالد بلالا، فاعتبرته الحكومة أصولياً متشدداً، وراحت تبحث عن بديل من هذا الحزب الذي قد يستغل البؤس والإهمال اللذين تعانيهما مناطق المسلمين للسعي إلى الانفصال بالمناطق الساحلية والجزر التابعة لها، عن البلاد. وفي سعي النظام إلى تفكيك هذا الحزب أو إفشاله، شكّلت حكومة موي حزباً إسلامياً جديداً باسم «اتحاد المسلمين الأفارقة»، متهمة حزب الشيخ بلالا بالعروبة رغم كونه من أصول محلية محضة، وكأنها تطبق سياسة فرّق تسد على المسلمين، وهو ما نجحت فيه الحكومة، على ما يبدو؛ إذ بدأ المسلمون يصدرون الفتاوى بقتل زعيم هذا الحزب أو ذلك، فاتخذت الحكومة ذلك ذريعة للقضاء على طموحات الشيخ بلالا وإثارة فتنة طائفية بين المسلمين، وبالتالي إعادة المياه إلى مجاريها، أي ضرب عصفورين بحجر واحد في هذا الخصوص(١٠٥).

وخلاصة القول أن على الرغم من أن كينيا كانت تُعتبر من أكثر دول المنطقة هدوءاً في ما يتعلق بالنزاعات الإسلامية ـ المسيحية، فإن الواقع الذي يعيشه المسلمون فيها مرير بكل المقاييس، مع أن حجمهم العددي الكبير يستحق معاملة أفضل، ولكن من سوء الحظ أن المسلمين أنفسهم لم يكونوا يدركون حجمهم العددي الكبير في حال توحدهم، مثلما كان يدرك عدوهم الذي كان يستغل تفرقهم في فرض سياسته عليهم بدون أي مقابل. وبعبارة أخرى، كان حسن العلاقات المسيحية ـ الإسلامية في كينيا على حساب المسلمين الذين رضوا بتخلف مناطقهم تجنباً لأية مواجهة مع الحكومة، التي تُعتبر في نظرهم حكومة مسيحية رغم أن الدستور يلزمها بالبقاء على الحياد في ما يتعلق بالشؤون الدينية.

● وهكذا، نأتي أخيراً إلى تنزانيا التي تختلف عن جميع دول المنطقة المتعددة الديانات، من حيث نجاحها في إدارة التعددية الدينية فيها، وهو ما

---

(١٠٤) Møller, «Religion and Conflict in Africa with a Special focus on East Africa,» pp. 78-80.

(١٠٥) Arye Oded, «Islamic Extremism in Kenya: The Rise and Fall of Sheikh Khalid Balala,» *Journal of Region in Africa*, vol. 26, no. 4 (1996), pp. 406-415.

يعني أنها، إلى جانب جيبوتي بطبيعة الحال، تُعتبر أكثر بلدان المنطقة استقراراً منذ نيلها الاستقلال عن بريطانيا. ويبدو أن سر نجاح تنزانيا في تجنيب مواطنيها المواجهات الدينية بين المسلمين والمسيحيين، يتمثّل في أنها الدولة الوحيدة في المنطقة، التي يفوق عدد معتنقي الديانات الأفريقية التقليدية عدد المسيحيين فيها؛ فنسبة الوثنيين هناك تبلغ حوالى ٣٠ بالمئة من المواطنين، أو تتساوى مع نسبة المسلمين المقدرة بحوالى ٣٥ بالمئة، وذلك إذا اعتمدنا على تقدير وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية لعام ٢٠٠٥، التي تقدر نسبة الوثنيين في ذلك البلد بحوالى ٣٥ بالمئة[(١٠٦)]. كما أن التنزانيين تعلموا الكثير ممّا سُمّي حرب ماجي ماجي (Maji Maji War)، التي واجه فيها بعض المسيحيين التنزانيين أبناء بلادهم المسلمين والوثنيين، واقفين مع المستعمرين الألمان الذين استغلوهم في تلك الحرب التي استمرت بين عامي ١٩٠٥ و١٩٠٧، وذهب ضحيتها نحو ٧٥,٠٠٠ شخص، وذلك لمواجهة إخوانهم المسلمين والوثنيين الذين ضاقوا ذرعاً بممارسات الاستعمار الألماني، فقرروا بالتالي مقاومته مهما كلفهم ذلك من أرواح، وذلك قبيل استيلاء البريطانيين على تنزانيا[(١٠٧)].

وبالنظر إلى عدم توافر إحصاءات حديثة لدينا بشأن الأديان في هذه البلاد، فإنه يصعب الوصول إلى العدد الحقيقي لأتباع هذه الطائفة أو تلك وهذا الدين أو ذاك، كما كان الأمر بالنسبة إلى بقية بلدان المنطقة، وذلك على الرغم من أن تنزانيا تُعتبر أقل هذه الدول إثارة للجدل في خصوص النسب المئوية للمسلمين والمسيحيين فيها.

وقد أشار آخر الإحصاءات التي أُجريت في تنزانيا قبل نيلها الاستقلال وبعده، إلى أن المسلمين كانوا في عام ١٩٥٢ يفوقون المسيحيين عدداً بنسبة ٣ أو ٢ بالمئة، بينما كانوا أقل منهم بنسبة ٢ بالمئة في إحصاءات عام ١٩٦٧. وقد طعن المسلمون في الإحصاءات الأخيرة، واتهموا الحكومة، التي كان يسيطر عليها المسيحيون، بتعمّد التقليل من شأن المسلمين لأسباب دينية ـ سياسية. كما أن الحكومة نفسها لم تجد سبباً مرضياً لتوصلها إلى هذه النتيجة التي توحي بتناقص عدد المسلمين بنسبة ٤ أو ٥ بالمئة خلال ١٣ عاماً فقط، أو

(١٠٦) «Tanzania: The World Factbook,» Central Intelligence Agency, <https://www.cia. gov/ library/publications/the-world-factbook/geos/tz.html>.

(١٠٧) Møller, «Religion and Conflict in Africa with a Special focus on East Africa,» p. 1.

بتكاثر المسيحيين بضعف ذلك العدد خلال هذا الفترة[١٠٨]، وهو ما يتناقض أيضاً والافتراضات المنطقية، إذا ما أخذنا خروج المسيحيين البريطانيين المستعمرين من البلاد في عين الاعتبار، وهو ما كان سيؤدي إلى تناقص عدد المسيحيين وليس العكس، كما أن ذلك لم يكن ليؤثر في المسلمين سلباً أو إيجاباً، ممّا يجعل من استنكار المسلمين لنتيجة الإحصاءات أمراً منطقياً.

ومهما يكن من أمر، واعتماداً على خطاب الرئيس التنزاني الحالي جاكايا مريشو كيكويتو (Kikweto)، فإن المسلمين يشكلون ٤٠ بالمئة من السكان في مقابل ٤٠ بالمئة أخرى للمسيحيين، وذلك على الرغم من أن هناك من يذهب إلى أن الرئيس يحاول إرضاء المسيحيين بالمبالغة في عددهم باعتباره مسلماً[١٠٩]، تفادياً لأي انتقاد له بتفضيل المسلمين، وهو ما يعني أن عدد المسيحيين أقل من ذلك، بحسب هؤلاء. ويأتي هذا بخلاف آخرين يزعمون أن المسيحيين أكثر من المسلمين عدداً، وأن نسبتهم تبلغ ٤٥ بالمئة في حين لا يتجاوز نسبة المسلمين ٣٥ بالمئة، والرئيس يبالغ بنسبة المسلمين باعتباره ينتمي إليهم، بحسب هؤلاء[١١٠].

وعلى العموم، تُعتبر تنزانيا مثالية في ما يتعلق بتعايش الأديان، أو لنقل بتعايش المسلمين والمسيحيين في القارة السمراء، وبخاصة في منطقة شرق أفريقيا. فقد اتبعت هذه الدولة منذ أن أصبحت جمهورية متحدة في عام ١٩٦٤، بعد استقلال كلٍّ من تنجنيقا عام ١٩٦١ وزنجبار عام ١٩٦٣، سياسة ليبرالية هادئة مبنية على تداول السلطة بين المسلمين والمسيحيين، وإن بطريقة غير معلنة، بحيث، إذا نظرنا إلى تاريخ ذلك البلد منذ الاستقلال وإلى اليوم، نجد أن الرؤساء كانوا من الجانبين، أي المسيحي والإسلامي، ابتداء من الرئيس جوليوس نيريري (Nyerere)، المسيحي الذي حكم البلاد من عام ١٩٦٤ إلى عام ١٩٨٥، مروراً بعلي حسن معيني (Mwinyi)، المسلم الذي حكم بين عامي ١٩٨٥ و١٩٩٥ لفترتين رئاسيتين متتاليتين، وبنيامين مكابا

---

(١٠٨) المصدر نفسه.

(١٠٩) Ali A. Mazrui, «The Power of Language and the Politics of Religion,» The Tenth Commonwealth Lecture (London) (15 May 2007), p. 24.

(١١٠) John Thompson, «Tanzanian President Offers Formula for West-Islam Peace Speech Marks Fifth Anniversary of APARC,» BU Today News and Events (Boston Universiy) (27 September 2006), «Afrikafakta, landfakta, Tanzania,» Afrika Grupperna, <http://www.afrikagrupperna.se/cgi-bin/afrika.cgi?d=s&w=2800>.

(Mkapa)، المسيحي الآخر الذي حكم بين عامي ١٩٩٥ و٢٠٠٥، وانتهاء إلى الرئيس الحالي كيكويتو الذي ما زال يحكم البلاد منذ عام ٢٠٠٥. وجميع هؤلاء الرؤساء، باستثناء الأول منهم، منتخبون ديمقراطياً من قبل المواطنين، وهو ما يعني أن التنزانيين يُعتبرون رواداً أيضاً في الديمقراطية في المنطقة[١١١].

وبحسب الرئيس كيكويتو، فإن الفضل في وصول البلاد إلى هذه الدرجة من الاستقرار يرجع إلى المعلم الأول نيريري، الذي قام بتأميم جميع المدارس التي كانت ملْكاً للمبشرين المسيحيين، فمكّن المسلمين من نيل التعليم العصري، شأنهم في ذلك شأن الوثنيين الذين كانوا أيضاً يجدون صعوبة في الالتحاق بالمدارس المسيحية قبل تأميمها. وبعبارة أخرى، انتهج التنزانيون نهج العدل والمساواة بين مختلف الأديان والطوائف في جميع الأمور، وهو ما جنّبهم ويلات الاقتتال والمواجهات الدينية بين المسلمين والمسيحيين، على عكس نظرائهم في المنطقة، وهو ما فاخر به الرئيس كيكويتو في خطاب له في جامعة بوسطن الأمريكية عام ٢٠٠٦، حيث قال: «إن المعلم جوليوس نيريري كان يعتقد بقوة أن سياسةً تشجّع على العدالة والمساواة وحدها تمثّل سلاحاً فعالاً ضد تسييس الانتماءات الدينية في بلادنا»، وهو ما أدى إلى قيامه بتأميم المدارس والمرافق الصحية، وغير ذلك من الخدمات الضرورية لفائدة جميع المواطنين، حتى لا ينتفع بها جزء واحد من المجتمع بينما يُحرَم منها الجزء الآخر، على حد تعبير كيكويتو[١١٢].

وهكذا، نخلص إلى القول إن تنزانيا تُعتبر فريدة في المنطقة من حيث الاستقرار السياسي، كما إن انتخاب المواطنين لرؤسائهم بدون النظر إلى انتماءاتهم الدينية مؤشر واضح على نضج التنزانيين، بخلاف جيرانهم من دول المنطقة. التي تضع مصالحها الدنيوية فوق انتماءاتها الدينية، وهو ما يكلفها ثمناً باهظاً عن طريق نزاعات داخلية لا حاجة لها بها، مثل النزاعات التي تتورط فيها الجماعات الدينية المتطرفة، كجماعة جيش الرب في أوغندا المجاورة، كما سنرى في الفصل التالي.

---

(١١١) Thompson, Ibid., Møller, «Religion and Conflict in Africa with a Special focus on East Africa,» p. 84; «Radical Islam in East Africa,» Council of American Ambassadors (Fall 2006).

(١١٢) Thompson, Ibid.

الفصل السادس

الحركات الأصولية المعاصرة والحرب على الإرهاب في المنطقة

بعد هذا المسح العام الذي يتناول جوانب عدة من أحوال المسلمين والمسيحيين في منطقة شرق أفريقيا منذ الاستقلال، نود هنا أن نتطرّق إلى أهم الجماعات أو الحركات الأصولية المتورطة في الصراعات ذات الطابع الديني، والتي تعانيها المنطقة في يومنا هذا، إلى جانب صراعاتها التقليدية المتمثّلة في النزاعات الحدودية والحروب الداخلية التي لا شأن لنا فيها هنا.

فهنا الصومال الذي يكابد، ظاهرياً، حروباً داخلية طاحنة منذ انهيار نظام سياد بري لأسباب سياسية وقبلية، قبل أن يكتشف العالم مؤخراً أن للعنصر الديني دوراً مهمّاً في تلك الحروب، وهو ما جعل الصومال محط أنظار العالم منذ ظهور ما عُرف بالمحاكم الإسلامية، التي أدهشت العالم الغربي بصعودها وهبوطها بصورة مفاجئة عام ٢٠٠٦.

وهناك أوغندا التي تعاني حروباً صامتة لا تقل ضراوة عن تلك التي أذهلت العالم في سيراليون في أواخر التسعينيات، بسبب الأعمال الوحشية التي كان يقوم بها رجال فودي سانكو (F. Sankoh) الذين كانوا يبترون أعضاء ضحاياهم الأبرياء[1]. وتستمر هذه الحرب في أوغندا منذ الثمانينيات، على الرغم من أن العالم لا يعرف عنها سوى القليل، ربما لأن الحركة التي تقوم

(١) Fody Sankoh, «An African Revolutionary,» *Economist* (7 August 2003), and «Sierra Leone Rebel Leader Dies,» BBC News (30 July 2003), <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3109521.stm>.

بتلك الأعمال الوحشية حركة مسيحية، وهو ما لا يثير شهية وسائل الإعلام الغربية كما لو كانت حركة إسلامية متشددة.

كما أن هناك أعمالاً تخريبية تقع من حين إلى آخر في مختلف دول المنطقة، سواء في كينيا أو إثيوبيا أو إريتريا، أو حتى تنزانيا وجيبوتي اللتين هما البلدان الوحيدان المستقران تماماً في المنطقة. والدول هذه تتهم جماعات دينية متطرفة بارتكاب جل هذه الأعمال الإرهابية.

هذا هو موجز ما سنتطرّق إليه في فصلنا هذا، بدءاً بالصومال الذي يُعتبر أكثر دول المنطقة تأثراً بما يُعرف بالحرب على الإرهاب. فقد وجِد الإسلاميون في الصومال منذ انهيار نظام سياد بري، جنباً إلى جنب مع زعماء العشائر ورجال العصابات وزعماء الحرب، وما يُعرف بـ «المجتمع المدني»، إلا أن الأضواء سُلّطت عليهم مؤخراً، وبخاصة بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية، وإن كان الحديث عن الجماعات المتطرفة في الصومال قد بدأ منذ أحداث ١٩٩٨، في سفارتي الولايات المتحدة الأمريكية في كل من دار السلام ونيروبي.

● لقد سبق أن ألمحنا إلى أن ظهور الإسلاميين في الصومال تزامن مع تصاعد حركات التمرد ضد نظام سياد بري في أواخر الثمانينيات، غير أن نقطة التحول الكبرى في تاريخ الإسلاميين في الصومال جاءت في عام ١٩٩١، في إثر انهيار هذا النظام، حيث ظهرت عدة جماعات إسلامية تستغل الوضع الحالي لممارسة أنشطة كانت محرمة عليهم في عهد سياد بري(٢).

تنقسم الجماعات الإسلامية في الصومال إلى جماعات صوفية الاتجاه، كمجمع علماء المسلمين في الصومال وجماعة أهل السنّة والجماعة، وأخرى سلفية الاتجاه، كالاتحاد الإسلامي وحركة الإصلاح، على سبيل المثال لا الحصر.

تشكّل مجمع علماء المسلمين في الصومال في ٢ شباط/ فبراير ١٩٩١، بعد سقوط نظام سياد بري مباشرة، عقب محاولة قام بها حوالى ٣٠ عالماً من

---

(٢) Hussein Adam, «Somali Civil Wars,» in: Taisler M. Ali and Robert O. Matthews, eds., *Civil Wars in Africa: Roots and Resolution* (Montreal: McGill Queens, 1999), pp. 169-192, and Jaamac Ahmed Jaama, «Ethiopian Troops in Somalia,» Somali Studies Association (2007), p. 25.

علماء الصومال التقليديين، أبرزهم الشيخ محمد معلم حسن، الذي ترأس المجمع إلى يوم وفاته عام ٢٠٠١، والشيخ أحمد عبدي طعيسو، الذي يترأس المجمع حالياً، لتشكيل محاكم إسلامية من أجل ملء الفراغ الأمني الذي تركه هذا النظام. غير أن سرعان ما شعر زعماء الحرب السابقون، كالجنرال محمد فارح عيديد وعلي مهدي محمد، بتحدٍ كبير من قبل هؤلاء العلماء، فعمدوا إلى إجهاض محاولتهم تلك قبل أن يستشعر الجنرال عيديد تهديداً أكبر من قبل الجماعات الأصولية المتمثّلة في حركة الاتحاد الإسلامي على وجه الخصوص. ونتيجة لذلك، سعى الجنرال عيديد إلى التحالف مع هؤلاء العلماء التقليديين، وهو ما أدى إلى إحداث انشقاق في صفوفهم، لتتأسس حركة أهل السنّة والجماعة التي شكّلها العلماء المنشقون من المجمع، في إثر رفض زعماء الحركة الأم التحالف مع الجنرال عيديد. غير أن هذا الأخير سرعان ما غيّر ولاءه لجماعة أهل السنّة والجماعة ليتحالف أخيراً مع الاتحاد الإسلامي في محنته مع الأمريكيين والقوات الأممية في الصومال، حين كان مُطارَداً بسبب قتل مليشياته قوات باكستانية أممية بأوامر منه، على ما يبدو(٣).

وعلى الرغم من أن زعماء حركتي المجمع وأهل السنّة كانوا يتمتعون بقدر كبير من التأييد في أوساط المواطنين، فإن مصداقيتهم تضاءلت في أثناء الحروب الأهلية في الصومال، وذلك لأن الواقع أظهر زيف ما كانوا يزعمونه من صناعة «معجزات إلهية»؛ فقد قام الجنرال عيديد نفسه بفضح إحدى هذه «المعجزات» في أثناء حربه ضد علي مهدي محمد، وذلك عقب قصفه مجمّعاً كبيراً تابعاً لأحد أبرز علماء الصوفية، الشيخ علي عبد الله، في ضاحية أرجنتين في شمال مقديشو، وقتله في هذا المجمّع ما يقرب من ١٠٠ شخص وجرحه مئات آخرين، بمن فيهم الشيخ علي عبد الله نفسه، بحسب شهود عيان(٤). وكان هذا المجمع يؤوي المئات من الأشخاص الذين لجأوا إليه اعتقاداً منهم بقدرة الشيخ على دفع المدافع والرشاشات الثقيلة عن مجمّعه بفضل معجزاته المزعومة. وهذا يعني أن ما حصل له ولمجمّعه كان بمثابة فضح للمزاعم التي كان يروج لها أتباع هذا الرجل، وهو ما كان من شأنه أيضاً أن ينعكس سلباً

(٣) Alex De Waal, ed., *Islamism and its Enemies in the Horn of Africa* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004), p. 125.

(٤) Islaw Aw Xuseen, *Dagaalkii afarta bilood iyo dhiiggii qubanaayay* (Mogadish: [n. pb.], 1997), p. 32.

على الطرق الصوفية التي فقدت الكثير من أتباعها في الصومال لصالح الأصوليين منذ ذلك التاريخ، وذلك على الرغم من بقاء الجماعات الصوفية في صدارة الجماعات الإسلامية في الصومال من حيث العدد(٥).

أما الجماعات السلفية الاتجاه، أو المسمّاة الإسلام السياسي، فتتمثّل في جماعة الإصلاح التي تُعتبر النسخة الصومالية لحركة الإخوان المسلمين، وجماعة الاتحاد الإسلامي المصنَّفة ضمن الجماعات الإسلامية العنيفة، وجماعة أنصار السنّة المنشقة عن الاتحاد الإسلامي في أوائل التسعينيات، إضافة إلى جماعة التكفير الجديدة على الساحة الصومالية. فالأولى، أي حركة الإصلاح الإسلامي، تأسست في ١١ تموز/يوليو ١٩٧٨ في العربية السعودية على يد خمسة من المفكرين الإسلاميين في الصومال، أبرزهم د. علي الشيخ أحمد أبو بكر رئيس جامعة مقديشو الحالي. وتُعتبر هذه الحركة الأكثر تنظيماً بين الحركات الإسلامية في الصومال، وهو ما يفسر نجاحها في تمكين د. عبد القاسم سلاد حسن، الذي يُعتقد أنه ينتمي إليها، من الوصول إلى سدة الحكم خلال مؤتمر المصالحة الذي عقد في جيبوتي عام ٢٠٠٠، وذلك طبقاً لبعض المحللين(٦). وتقول الحركة في هذا الصدد: «اتُّخذت القرارات اللازمة بالعمل والسعي على إيجاد الدولة الصومالية بعد فشل جهود المصالحات الوطنية كلها، وذلك بالتعاون مع كافة القوى الوطنية في مختلف توجهاتها، كما أن الجهود قد كثفت في هذا الاتجاه. وبناء على ذلك كانت مشاركة الحركة فعالة في مؤتمر المصالحة الصومالية في جيبوتي بقيادة الرئيس الجيبوتي إسماعيل عمر جيلي، وتمخّض عن هذا المؤتمر ميثاق وطني إسلامي ومؤسسات مركزية للدولة الصومالية، إلا أن هذه الحكومة لم تستمر طويلاً، وعُقد بعدها مؤتمر آخر للمصالحة الوطنية في كينيا»(٧). ويوحي هذا الكلام بأن الحركة أدت دوراً كبيراً في مؤتمر جيبوتي للمصالحة، ولعل ذلك ما يفسر أيضاً رفض الولايات المتحدة الأمريكية وإثيوبيا لحكومة د. سلاد حسن، واتهامها

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٦) C/Shukuur Cali Dheere, *Wadaadaha Soomaaliya ee seef la boodka ah iyo Xukunka dalkeenna* (Mogadish: Onkod Publisher, 2007), p. 12, and Andre Le Sage, *Al-Islah in Somalia: An Analysis of Modern Politican Islam* (Unpublished Manuscript), pp. 7-8.

(٧) «نبذة عن تاريخ الحركة،» حركة الإصلاح في الصومال، <http://www.islaax.org/arabic/history. htm>.

بالأصولية والتطرف رغم أنه نأى بنفسه عن الإسلاميين في الصومال مراراً وتكراراً.

هذا وتتلخص سياسات حركة الإصلاح الإسلامي في الصومال، بحسب إعلانها الرسمي على صفحتها في الإنترنت[٨] في التالي:

ـ اتخاذ موقف صارم من فتنة التناحر، حيث أعلنت الحركة رفضها القاطع لأية مشاركة في الحرب الأهلية، واعتبرت ذلك فتنة عمياء تحرق الأخضر واليابس، وأبلغت موقفها جميع الأطراف المشاركة في الحرب.

ـ التعاون الوثيق مع العلماء والفقهاء باختلاف مشاربهم وتوجهاتهم.

ـ التعاون الوثيق مع رؤساء العشائر، والعمل معهم في المصالحة بين الأطراف المتناحرة.

ـ نهج سياسة «الحيادية» بين الجبهات والفصائل المتحاربة، وإبعاد المشروع الإسلامي عن مستنقع الحروب القبلية.

ـ التركيز على المصالحة بين القبائل والشرائح الاجتماعية، وذلك بتأسيس المجلس الصومالي للمصالحة، بالتعاون مع زعماء العشائر والعلماء والطبقة المثقفة، ليشرف على الأعمال اليومية للمصالحة الوطنية وأنشطتها.

ـ الاهتمام بالتعليم الأساسي، واتخاذ اللغة العربية لغة رسمية في المدارس، إلى جانب اللغة الصومالية، باعتبارها سياسة تخدم الأهداف الاستراتيجية والحيوية للشعب الصومالي.

ـ اتخاذ سياسة «التعامل مع الواقع»، التي تقتضي التعاون مع الكيانات والسلطات القائمة وزعماء القبائل والعشائر في المناطق المختلفة من البلاد، من أجل تحقيق المصالح الشعبية، وتوجيه المجتمع نحو التعاون ونبذ العنف وغرس السلام والمحبة في النفوس.

ومما يميّز هذه الحركة من الجماعات الأصولية الأخرى في الصومال، أنها لا تؤمن بالعنف، وإنما تؤمن بالعمل السياسي وبلعبة الانتخابات والديمقراطية على النمط الغربي، وذلك على الرغم من أن هناك من يعتبرها هي والاتحاد

---

(٨) المصدر نفسه.

الإسلامي وجهين لعملة واحدة، شأنهما في ذلك شأن حركة حماس أو جماعة الشين فين في إيرلندا الشمالية وأجنحتهما العسكرية[٩]. وهذا يعني أن هناك من يعتقد أن هذه الحركة هي الوجه السياسي للجماعات الإسلامية في الصومال، بينما يمثّل الاتحاد الإسلامي الوجه العسكري لهذه الجماعات. وفي هذا الصدد، يقول أحد ضباط الأمن الجيبوتيين، في مقابلة أجرتها منظمة المجموعة الدولية للأزمات (ICG) (مقرّها في بروكسل) معه في جيبوتي عام ٢٠٠٤: «إن الاتحاد الإسلامي وحركة الإصلاح يمثّلان حزباً واحداً بجناحين، أحدهما معتدل والآخر متطرف. فالاتحاد أكثر سلفية ووهابية ومرتبط بالقاعدة، بينما قامت حركة الإصلاح بتلطيف وهابيتها تكتيكياً لتجد قبولاً من الشعب الصومالي المعتدل تقليدياً»[١٠].

لكن يبدو أن هذه الاتهامات تفتقر إلى الموضوعية، باعتبارها تصدر عن رجل أمن قد يتصور أسوأ السيناريوهات المحتملة لأسباب أمنية، مع العلم بأن الاتحاد الإسلامي كان يُعتبر داخل الصومال العدو الأول لحركة الإصلاح الإسلامي، والعكس بالعكس، حتى إن بعض زعماء الإصلاح كانوا يخشون قيام أعضاء في الاتحاد الإسلامي بتصفيهم جسدياً. ومن أبرز الاتهامات المتبادلة بين هاتين الجماعتين ما صدر عن الشيخ عمر الفاروق، أبرز علماء التفسير المنتمين ـ في ما يبدو ـ إلى الاتحاد الإسلامي، حيث قال: إن المنتسبين إلى حركة الإصلاح يخرجون عن الإسلام بسبب التساهل الديني، بينما يُخرِجُ التشدد الديني جماعة التكفير عن الإسلام، وكأنه يعتبر المنتمين إلى حركة الإصلاح كفرة. وفي مقابل ذلك، وصف د. عبد الرحمن معلم عبد الله، أحد أبرز زعماء الإصلاح، الاتحاد الإسلامي بالجماعة الدموية العنيفة التي لا تعرف لحياة الإنسان وزنها، شأنها في ذلك شأن جماعة التكفير والهجرة التي لا تترد في قتل الإنسان المسلم لأبسط الأسباب[١١].

وقد وصلت التهديدات التي وجّهها الاتحاد الإسلامي إلى زعماء الإصلاح

(٩) Andre Le Sage, *Somalia and the War on Terrorism: Political Islamic Movements and U. S. Counter-Terrorism Efforts* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), p. 151.

(١٠) «Somalia's Islamists: Africa,» International Crisis Group, Report no. 100 (12 December 2004), p. 14.

(١١) Abdurahman M. Abdullahi, «Recovering Somali State: The Islamic Factor,» paper presented at: The 9th Somali Studies Conference, Aalborg University, Denmark, 2004, p. 4.

ذروتها عام ١٩٩٩، في إثر إلقاء د. إبراهيم دسوقي محاضرات حول حقوق الإنسان في الإسلام، تناول فيها حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية، وقال فيها: «إن إعطاء المرأة نصف دية الرجل غير منصف، وإنني، على الرغم من أن الرسول (ﷺ) تزوج من فتاة صغيرة لم تبلغ بعدُ سن الرشد، لما فعلت مثل ذلك شخصياً، حيث إنني أعتبر ذلك بمثابة خرق صارخ لحقوق المرأة»، وهو ما أغضب أفراد الاتحاد الإسلامي الذين اتهموه بالكفر، واعتبروه «سلمان رشدي» الصومال، وبالتالي وضعوه على قائمة المحكوم عليهم بالإعدام[١٢].

وعلى مستوى العلاقات الخارجية، تُعتبر حركة الإصلاح الإسلامي أكثر الحركات الإسلامية في الصومال سعياً إلى حسن الجوار وتحسين العلاقات مع الغرب، وذلك على الرغم من أن إثيوبيا على وجه الخصوص تشكو هذه الحركة، شأنها في ذلك شأن جميع الحركات الإسلامية الأخرى في الصومال، وهو ما يعني أن إثيوبيا ترفض أي نجاح قد يتحقق لأية جماعة إسلامية في الصومال، خوفاً من أن ينعكس ذلك عليها سلباً، مع العلم بأنها تحتضن عناصر إسلامية قد تزعزع استقرارها في حال حصول دعم خارجي من دولة مجاورة كالصومال في حال وصول الإسلاميين إلى السلطة فيها. وتقول المنظمة الدولية للأزمات في خصوص حركة الإصلاح: «لا شك أن دول الجوار والشركاء العالميين يحكمون على حركة الإصلاح انطلاقاً من أعمالها وليس من أقوالها، غير أنه وبكل الاعتبارات، فإن تصنيفها ضمن الحركات الأصولية المتطرفة في الصومال يبدو في غير محله، ذلك أن هذه الحركة، على الرغم من أنها لا تمثّل الغالبية العظمى من المسلمين في الصومال، فهي عنصر إيجابي مؤثر من الإسلاميين يمكن اعتماده لمواجهة التطرف الديني في الصومال»[١٣].

وخلاصة القول أن اعتبار حركة الاصلاح حركة متطرفة لا تختلف كثيراً عن الاتحاد الإسلامي في الصومال إجحاف في حقها، وذلك بناء على ما تقدم، مع العلم أيضاً بأن هذه الحركة هي الحركة الإسلامية الوحيدة التي قدمت للصوماليين خدمات ملموسة لا تقدّر بثمن، وذلك عن طريق الإسهام في إنشاء أهم المؤسسات التعليمية في الصومال منذ انهيار نظام سياد بري، وهي شبكة المدارس الأهلية في الصومال، التي توفر خدمات التعليم لأكثر من

---

(١٢) Le Sage, *Al-Islah in Somalia: An Analysis of Modern Politican Islam*, p. 22.

(١٣) «Somalia's Islamists: Africa,» p. 15.

١٢٠,٠٠٠ طالب وطالبة في مقديشو وحدها، بالإضافة إلى إنشاء جامعة مقديشو التي تُعتبر أول جامعة أهلية في تاريخ الصومال الحديث، وهي من تأسيس مجموعة من النخب الصومالية المثقفة، من بينها د. أبو بكر، أبرز زعماء حركة الإصلاح الإسلامي في الصومال[١٤].

أما جماعة الاتحاد الإسلامي، فتُعتبر أكثر الجماعات الإسلامية الصومالية غموضاً وإثارة للجدل بين الباحثين ورجال الاستخبارات والخبراء الأمنيين على حد سواء؛ ذلك أن ما يتوافر عنها من معلومات على الساحة الدولية إنما هو مبني فقط على القيل والقال وكثرة الكلام، وليس على دراسات علمية دقيقة تستند إلى اليقين في معلوماتها عن هذه الحركة، وذلك طبقاً للمنظمة الدولية للأزمات التي تقول «إن كثيراً ممّا يُعتقد أنه يُعرَفُ عن هذه المنظمة (الاتحاد الإسلامي) إنما هو مبني على الشائعات والتخمينات والمعلومات المضلِّلة (. . .) وإن كثيراً من الصوماليين وبعض رجال الاستخبارات يعتقدون أنه لم يعد لهذه الحركة أي وجود على الساحة الصومالية في الوقت الحاضر»[١٥]. وفي مقابل ذلك، يعتقد خبراء الأمم المتحدة المراقبون للشأن الصومالي، والذين قدموا تقريرهم عن الصومال في شهر آذار/مارس ٢٠٠٥ أن «هذه المنظمة ليست موجودة فحسب، وإنما نشطة جداً، ولها من المعسكرات «الإرهابية» ما يزيد على ١٥ معسكراً، وهي تخطط للسيطرة على الصومال أرضاً وشعباً»[١٦]. وهذا الكلام المتناقض عن الاتحاد الإسلامي في الصومال يدل على نجاح هذه الحركة في كتمان معلوماتها عن العالم الخارجي، وبخاصة عن أجهزة الاستخبارات الغربية المعنية بالمنظمات الأصولية المتطرفة في العالم الإسلامي.

وفي صدد سرية الحركة، يتحدث عبد بشير، صاحب كتاب **الشاهد: قصة الاتحاد الإسلامي وعبدالله يوسف** عن سبعة شروط أساسية[١٧] للانتماء إلى هذه الجماعة، وذلك استناداً إلى أحد أفراد هذه الجماعة السابقين، وهذه الشروط هي:

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) J. E. Tambi [et al.], «Report of the Monitoring Group on Somalia Pursuant to Security Council Resolution 1558-2004,» United Nations Security Council, (S/2005/153) (8 March 2005), p. 7.

(١٧) Goobjooge Abdibashir MXG, «Qisadii Al-itixaad iyo Cabdullahi Yuusuf,» Stockholm (2007), p. 24.

ـ أن تكون ذكَراً.

ـ أن يكون لك مستوى تعليمي معيّن في الإسلام.

ـ أن لا تقل عن عمر معيّن.

ـ أن يُعرف أصلك وأهلك وأصحابك ومستواك التعليمي.

ـ أن تكون خالياً من الأحقاد القبلية التي يعاني منها الكثير من الصوماليين.

ـ أن لا تستعمل المخدر المحلي المعروف بـ «قاد»، وأن لا تدخن.

ـ أن تكون رجلاً كتوماً ومحل ثقة.

هذه الشروط السبعة هي التي جعلت من الاتحاد الإسلامي حركة سرية لا يُعلم الكثير عنها إلى اليوم، وهو ما يعني أن المنظمة الدولية للأزمات محقّة في قولها إن ما يوجد حولها من معلومات مبني على الشائعات، وإن كنا نجد أحياناً شهادات أعضاء سابقين في الجماعة لكن بدون ما يؤكد معطياتهم أو يفنّدها، وهو ما يتطلب توخّي الحذر إزاء مثل هذه المعلومات.

يرجع تاريخ هذه الحركة إلى ما بين عامي ١٩٨٢ و١٩٨٤، في إثر تشكيل اتحادٍ بين جماعة سلفية تسمى «الجماعة الإسلامية»، كانت تهتم بالدعوة والإرشاد في العاصمة الصومالية مقديشو في أوائل الثمانينيات، وذلك عن طريق دروس التفسير التي كان يقدمها أبرز شيوخها، من أمثال الشيخ طاهر إنطبور، والشيخ عبد الله علي حاشي، والشيخ عبدالقادر غعمي، في بعض أحياء العاصمة مقديشو، مثل ضاحية عيل هندي، وبين جماعة سلفية أخرى كانت تُعرف باسم «وحدة الشباب الإسلامي» وتنشط في مدينتي هرجيسا وبرعو في شمال الصومال، مستمدة شعبيتها من طلاب المدارس الثانوية وأساتذتهم. وكان الشيخ علي ورسمى من أبرز زعماء هذه الجماعة قبل أن تنضم إلى نظيرتها في العاصمة مقديشو، وتسمّي نفسها الاتحاد الإسلامي(١٨).

ويبدو أن حركة الاتحاد الإسلامي لم تكن حركة جهادية في بداية الأمر، بل كان اهتمامها ينصبّ على النشاط الدعوي، الذي التزمت به حتى سقوط نظام

---

(١٨) أسماء الحسيني، «الإسلاميون الصوماليون من الهامش إلى مركز الأحداث،» الشاهد (١١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠)، <http://arabic.alshahid.net/columnists/analysis/26344> and «Somalia's Islamists: Africa,» pp. 3-4.

سياد بري، وهو ما يعني أن تحوّلها من حركة دعوية مسالمة إلى حركة جهادية عنيفة إنما جاء نتيجة للحروب الأهلية المستمرة في الصومال. وتُعتبر معركة جسر أراري، التي تورط فيها الاتحاد الإسلامي في أوائل عام ١٩٩١ قرب مدينة كسمايو في جنوب الصومال، نقطة التحول الكبرى التي غيرت مصير الحركة؛ ذلك بأنها رجّحت كفة الجهاديين في الحركة، وأثارت شهيتهم للاستيلاء على الحكم في الصومال بقوة السلاح[١٩]، وإن كان هذ الحلم ربما انتهى الآن.

وبحسب الروايات المتعلقة بهذه المعركة وما تبعها من تغيّر جذري للحركة، فإن انتصار جبهة «المؤتمر الصومالي الموحد» في معركتها ضد نظام سياد بري أدى إلى هروب قبائل دارود، التي كان سياد بري ينحدر منها، نحو الجنوب، وذلك خوفاً من إجراءات انتقامية قد تقوم بها قبائل الهوية المتمثّلة في المؤتمر الصومالي الموحد. وبالنظر إلى أن الشعور بالانتماء القبلي أقوى من الشعور بالانتماء الإسلامي عند الأغلبية الساحقة من الصوماليين، فإن أحداً لا ينجو بنفسه، إن صادف حظه أن يكون منتمياً إلى القبيلة الخطأ في الوقت الخطأ، وهو ما يعني أن أفراد الاتحاد الإسلامي المنتمين إلى قبائل دارود اضطروا إلى خوض المعارك إلى جانب أفراد قبيلتهم الآخرين، للدفاع عن مدينة كسمايو، وذلك بعد أن وعدهم زعماء العشائر بتحويل تلك المدينة إلى إمارة إسلامية في مقابل مشاركتهم في الدفاع عنها[٢٠].

وتشير الروايات المحلية إلى أن أكثر من ٣٠٠ رجل من هؤلاء الإسلاميين تمركزوا حول جسر أراري الاستراتيجي، تحت قيادة فارح حسن ونائبه عبد الله رابي كاهن، وهما القائدان العسكريان للاتحاد الإسلامي اللّذان أصرا على خوض المعركة، جهاداً في سبيل الله، بحسب اعتقادهما، رغم المحاولات المتكررة التي قام بها زعماء الحركة الروحيون، لإقناعهما بالانسحاب إلى مدينة طوبلي الواقعة على الحدود الكينية ـ الصومالية، بعيداً عن التناحر القبلي الذي قد يُنْزِل بهما كارثة عسكرية حقيقية في حال مشاركتهما في المعركة[٢١].

---

(١٩) Cabdinuur Shiikh Maxamad, *Dagaalada Sokeeye ee Soomaaliya iyo Dowrka wadaadaha* (Muqdisho: [n. pb.], 1998), p. 13.

(٢٠) «Somalia's Islamists: Africa,» pp. 4-5.

(٢١) Ahmed Abdullaahi Kaaraan, *Buundadi araari iyo Gumaadkii wadaadaha* (Muqdisho: [n. Pb.], 1998), p. 3.

وممّا يذكر في هذا الصدد أيضاً أن الجنرال عيديد، الزعيم الميداني للمؤتمر الصومالي الموحد، أرسل العقيد الشيخ حسن داهر أويس، أحد كبار أمراء الحرب الإسلاميين في الصومال حالياً، للتفاوض مع هؤلاء الإسلاميين في سبيل إقناعهم بالانسحاب إلى منطقة محايدة في مقابل عدم التعرض إليهم بالأذى، إلا أن أويس فشل في ثني الجهاديين من الاتحاد الإسلامي عن قرار خوض المعركة. وبدلاً من العودة إلى الجنرال عيديد لإبلاغه نتائج مفاوضاته مع الإسلاميين، اختار الشيخ أويس البقاء معهم، وهو ما دفع عيديد إلى إعطاء الأوامر بسحقهم بأي ثمن كان. وكانت معركة أراري أكثر المعارك التي خاضتها مليشيات المؤتمر الوطني الصومالي صعوبة بسبب بأس هؤلاء الإسلاميين، بحسب اعترافات تلك المليشيات، غير أن الإسلاميين سُحقوا في نهاية المطاف من قِبل مليشيات الحركة، وهربت فلولهم إلى رأس كامبوني، جنوبي مدينة كسمايو، ومن ثم إلى مدينة طوبلي قبل أن يصل جلّهم إلى مدينة بوصاصو في شمال شرقي الصومال، بينما انضم بعضهم إلى زملائهم المنتمين إلى قبائل الهوية، الذين تمركزوا في مدينة مركا الساحلية، الواقعة في جنوب مدينة مقديشو(٢٢).

تكمن أهمية معركة أراري في أنها لطخت أيادي الإسلاميين أيضاً بالدماء، شأنهم في ذلك شأن بقية الحركات المقاتلة التي كانت تسعى إلى الاستيلاء على السلطة بقوة السلاح. ويبدو أن تجربة أراري علّمت هؤلاء الإسلاميين أيضاً أن قوة السلاح ضرورية في بلد يسود فيه القوي على الضعيف والضعيف على الأضعف. . إلخ، وذلك لأن سحق مليشيات المؤتمر الوطني الصومالي لهم إنما كان بسبب قلة عتادهم العسكري. ولهذا، لم يستسلم الاتحاد الإسلامي للأمر الواقع، وإنما بدأ بتسليح عناصره الذين تجمّعوا في مناطق جوبا السفلى وجيدو وبري ونوغال ومودق وسول ومنطقة أوغادين في شرق إثيوبيا، وذلك على الرغم من أن مركزهم الرئيسي أصبح في منطقة بري، وبالتحديد في مدينة بوصاصو الاستراتيجية.

وقد جاءت أولى فرص الاتحاد الإسلامي لإثبات وجوده على الساحة الصومالية في إثر استيلائه على ميناء بوصاصو بفضل قائد الشرطة السابق الجنرال محمد أبشر موسى، الذي أصبح من مؤيدي الجماعات الأصولية في الصومال في أثناء وجوده في السجن مع الإسلاميين خلال حكم سياد بري.

---

(٢٢) المصدر نفسه.

وكان هذا الرجل قد أعطى - كرئيس للجبهة الديمقراطية الصومالية للإنقاذ - الضوء الأخضر للإسلاميين للاستيلاء على ميناء بوصاصو الساحلية، وهو ما كان بمثابة هدية اقتصادية وسياسية لهم لو أن الإسلاميين أحسنوا استخدامها عن طريق كسب ود المواطنين، والابتعاد عن كلّ ما من شأنه أن يؤلّب القبائل المحلية عليهم، ولو أنهم تصرفوا أيضاً بحكمة مع الأموال التي كان ميناء بوصاصو يدرها عليهم عبر الضرائب والرسوم الجمركية التي كان التجار يدفعونها إليهم ذهاباً وإياباً، وذلك عن طريق إنفاق هذه الأموال في خدمة المدينة وجوارها تنموياً، بهدف تحسين صورتهم على المستوى المحلي قبل كل شيء[٢٣].

وممّا يؤسف له أن الاتحاد الإسلامي، وعلى عكس ذلك، قام بإنفاق تلك الأموال على التسلح وتدريب أعضائه في معسكر نصر الدين، الذي كان يقع في قرية قاو المهجورة على بعد ٢٧ كم غربي مدينة بوصاصو. ويصف لنا أحد أعضاء الاتحاد الإسلامي السابقين كيف أن الحركة اختارت الانعزال بدل الاندماج في المجتمع المحلي، فأثارت غضب المواطنين عليها، وهو يقول في هذا الصدد: «منذ أن جئنا إلى بوصاصو تمركزنا في ضاحية إنجيدا التي أصبحت المقر العسكري الرئيسي للاتحاد الإسلامي، وكنا مستنفرين على مدار الساعة بسبب شعورنا بعدم الاطمئنان إلى جيراننا الذين كانوا يستفزوننا عن طريق رفع صوت الموسيقى وأصوات النساء، ممّا كان يزيد من كرهنا للمجتمع، اعتقاداً منا بأنه مجتمع ضال يستحق كل العقاب، وكان هذا يزيد من تطرفنا، وبالتالي من عزلتنا وكراهية المجتمع لنا»[٢٤].

ومهما يكن من أمر، عقد الاتحاد الإسلامي أول مؤتمر له في حزيران/ يونيو ١٩٩١، وذلك بهدف مراجعة الأخطاء التي ارتُكبت في معركة أراري، وكذلك بهدف توبيخ أولئك الذين رفضوا أوامر أُمراء الحركة يومها، من أمثال الشيخ عبد القادر غعمي، إضافة إلى تعيين زعامات جديدة للحركة في سبيل مواجهة التحديات الجديدة والقادمة في خضم الفوضى وعدم الاستقرار اللذين

---

(٢٣) «Somalia's Islamists: Africa,» p. 5.

(٢٤) حسن نور يوسف: حركة الاتحاد الإسلامي في الصومال (مقديشو: [د. ن.، د. ت.])، ص ١٢؛ الحركات الأصولية في الصومال الحديث (مقديشو: [د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ٥٤، وAbdibashir MXG, «Qisadii Al-itixaad iyo Cabdullahi Yuusuf,» pp. 27-28.

يسودان البلاد. وكان أن عُيّن الشيخ علي ورسمى رئيساً للجناح السياسي للحركة، والشيخ حسن داهر أويس نائباً له ورئيساً للجناح العسكري في الوقت ذاته، بينما تسلم الشيخ عبد القادر غعمي حقيبة الدعوة والإرشاد، وعيّن آخرون في الأمور المالية والإدارية. وهذا يعني أن الحركة أصبحت أقوى من أي وقت مضى على جميع المستويات، خاصة أنها وجدت مصادر مالية رئيسية لتمويل أنشطتها المختلفة، وذلك بفضل الضرائب والرسوم الجمركية التي كانت تأتي من ميناء بوصاصو، الذي أصبح في قبضتها هذه المرة، وكذلك بسبب ما تجده الحركة من تمويل من منظمات إسلامية مانحة، كان من أبرزها رابطة العالم الإسلامي ولجنة الإغاثة العالمية(٢٥).

ورغم استعادة الاتحاد الإسلامي تماسكه الداخلي بعد هذا المؤتمر، فقد فشل من جهة أخرى في بناء علاقات طيبة مع القبائل المحلية، وبالتالي أخفق في التعايش مع الحركة القبلية التقليدية المتمثلة في الجبهة الديمقراطية الصومالية للإنقاذ، التي ينحدر جميع أعضائها من القبائل المحلية. وقد استغل زعماء الجبهة هذه تصرفات غير مسؤولة صدرت عن بعض أعضاء الاتحاد الإسلامي المتعصبين، كقتلهم أحد الأطباء الأجانب الذين كانوا يعملون في المنطقة، وقتلهم أيضاً بعض أعضاء الشرطة المحلية للإفراج عن أحد أعضاء حركتهم؛ استغلوا ذلك لتأليب المواطنين على الجبهة في سبيل طردها من المنطقة، وبالتالي استعادة ميناء بوصاصو منها، لما له من أهمية اقتصادية كبيرة(٢٦). وقد جاءت ساعة الحسم بين الجانبين في إثر إلقاء الاتحاد الإسلامي القبض على قرابة ٤٠ زعيماً من شيوخ القبائل المحلية، بمن فيهم العقيد عبد الله يوسف أحمد، الرئيس الصومالي السابق، وذلك بتهمة التآمر على الاتحاد الإسلامي في مؤتمر للجبهة في مدينة غروي(٢٧)، العاصمة الإقليمية لحكومة بونت لاند الحالية. إلا أن زعماء الحركة الروحيين أمروا بإطلاق سراح هؤلاء الشيوخ، خوفاً من انتفاضة شعبية ضد حركتهم، وهو ما كان بمثابة خطأ عسكري قاتل دفع الاتحاد الإسلامي ثمنه باهظاً بعد نجاح شيوخ العشائر في كسب تعاطف القبائل المحلية، التي كانت تتردد في تأييدهم قبل ذلك،

---

(٢٥) «Somalia's Islamists: Africa,» pp. 5-6.

(٢٦) حسن نور يوسف، **تورط الإسلاميين في الحروب الأهلية في الصومال** (مقديشو: [د.ن.، د. ت.])، ص ٢٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٤٢.

وحشدهم جيوشاً جرارة ضد الإسلاميين الذين خسروا أكثر من ٦٠٠ شخص في مواجهة غير متكافئة ضد القبائل المحلية في شوارع غروي وبوصاصو، وفي جميع أنحاء أقاليم الصومال الشمالية الشرقية[(٢٨)].

ويقول أحد أفراد الاتحاد الإسلامي الذين شاركوا في تلك المعارك، استناداً إلى كتاب «الشاهد» الذي أشرنا إليه: «إن الإنسان والأشجار تحركوا ضدنا، وكان ما يحصل بمثابة مجزرة مروعة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الاتحاد الإسلامي على الإطلاق». وقد أدى ذلك إلى لجوء الفارين من الاتحاد الإسلامي إلى جبال سالد المنيعة، ولذلك نجت أرواح الكثيرين منهم من مجزرة حقيقية أخرى على أيادي أفراد الجبهة الذين حاصروا بقايا الحركة في هذه الجبال لمدة ٣ أشهر، قبل أن يَمَلُّوا من طول الحصار، ويغادروا إلى مناطقهم الواحد تلو الآخر[(٢٩)]، وكأن الحظ حالف الاتحاد الإسلامي يومئذ؛ إذ إن العالم لم يكن قد شهد بعدُ ما يُعرف بالحرب على الإرهاب بنسخته الحالية، حيث إن الجبهة لم تجد آنذاك أية نجدة من أطراف خارجية، كالولايات المتحدة الأمريكية.

بلغ اليأس بحركة الاتحاد الإسلامي حينذاك حداً دفعها إلى تكليف أحد أبرز زعمائها، وهو الشيخ أحمد محمد بن هودان، ممثل الحركة في الإمارات العربية المتحدة، بالتفاوض مع قبيلة وارسنجلي المجاورة لجبال سالد، بمبادلة سلاح الحركة الثقيل بفتح مخرج لأفراد الحركة في تلك الجبال، وهو ما رفضته تلك القبيلة قبل أن تأتي تعزيزات عسكرية إلى الاتحاد الإسلامي من مدينة لاس عانود، ومن مناطق أخرى في وسط الصومال وشماله، وهو ما مكّن المحاصَرين ليس فقط من الخروج من الجبال وإنما أيضاً من الاستيلاء على مدينة لاس جوراي الاستراتيجية والواقعة على ضفة البحر، على الرغم من أن ميناءها يُعتبر أقل أهمية من ميناء بوصاصو[(٣٠)].

وقد أصبح العقيد الشيخ أويس قائداً للقاعدة العسكرية الجديدة في مدينة لاسقراي، وذلك قبل إقالته من هذا المنصب بسبب رفضه تنفيذ أوامر زعماء الحركة الذين كانوا يرون أن لا بد من الانتقال إلى مكان آمن، بعيداً عن تلك

---

(٢٨) «Somalia's Islamists: Africa,» p. 6.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦.

المدينة التي كانوا يتعرضون من أجلها لضغوط حثيثة من قبل قبائل إساق وارسنجلي للجلاء عنها. ويبدو أن الشيخ داهر أويس كان قد اطمأن إلى هذه المدينة، حتى إنه وآخرين من رجاله تزوجوا من بنات محليات، وهو ما لم يرق قادة الحركة الذين أصدروا أوامرهم إلى القائد العسكري الجديد، المنحدر من القبائل المحلية، بالعبور بما تبقى من أفراد المليشيات وعائلاتهم إلى إقليم أوغادين ذات الأغلبية الصومالية في إثيوبيا، وذلك نزولاً عند رغبة القبائل المحلية، التي كانت تعتبر وجود هؤلاء الإسلاميين في مناطقهم تهديداً أمنياً خطيراً لمناطقهم[٣١].

وهكذا فشل الاتحاد الإسلامي في استغلال أول فرصة أتيحت له في منطقة بري وميناء بوصاصو الاستراتيجي. كما أن الهزيمة النكراء التي منيت بها مليشيات الحركة في الحرب قضت على آمالها المستقبلية، في المدى القريب على الأقل، وهو ما أفقد رجالها الثقة في التنظيم، وأدى بالتالي إلى تشتت أعضائها بعد الانسحاب من مدينة لاس جوراي، بحيث عاد الكثير منهم إلى قبائلهم الأصلية، وانضم آخرون إلى جماعات دينية أخرى، بينما فضّل البعض الآخر ممارسة الأنشطة التجارية بعيداً عن التَحَزُّب والانتماء إلى الجماعات الجهادية. كما أن آخرين عملوا مع المنظمات الإسلامية الخيرية، وذلك على الرغم من أن الأغلبية الساحقة من مليشيات الحركة، وبخاصة أولئك المنتمين إلى قبائل دارود، عبرت الحدود نحو إثيوبيا، تنفيذاً لأوامر زعماء الحركة لِتَعْبُرَ الحدود مرة أخرى نحو الصومال. وكان من أبرز هؤلاء الذين عبروا الحدود الشيخ حسن تركي، المدرج اسمه حالياً على لائحة الإرهابيين الأمريكية، والذي استقر بأتباعه في رأس كابوني، المدينة الساحلية الصغيرة قرب مدينة قسمايو في أقصى جنوب الصومال، كما أن الغالبية العظمى من هؤلاء الإسلاميين استقرت في منطقة جيدو القريبة من الحدود الصومالية ـ الإثيوبية، حيث عادت الحياة إلى الحركة مرة أخرى قبل أن تسحقها إثيوبيا سحقاً كاملاً عام ١٩٩٧[٣٢].

وممّا ترتب عن الفشل الذي لحق بالحركة في بوصاصو أن الاتحاد

---

(٣١) الشيخ عبد عيسى، الاتحاد الإسلامي والحروب الأهلية في الصومال (مقديشو: [د. ن.]، ٢٠٠٢)، ص ٥٣، وعلي حسن جيلي، الجبهة الديمقراطية الصومالية للإنقاذ والاتحاد الإسلامي (مقديشو: [د. ن.]، ٢٠٠٢)، ص ٧١.

(٣٢) «Somalia's Islamists: Africa,» pp. 6-7.

الإسلامي عزل زعيمه الشيخ علي ورسمى المنحدر من شمال الصومال، ليحل محله الشيخ محمود عيسى من قبيلة أبجال المنتشرة في العاصمة الصومالية مقديشو، وما جاورها من مناطق بنادر وشبيلي الوسطى على سبيل المثال، وذلك في محاولة أخيرة من الحركة لتدارك الأخطاء التي ارتكبت ربما بسبب سوء خبرة الشيخ علي ورسمى، مع العلم بأن الشيخ محمود عيسى كان من العلماء القلائل في الاتحاد الإسلامي الذين عاشوا في أفغانستان وباكستان لفترة من الزمن، وهو ما جعله ربما أكثر كفاءة، مقارنة بسلفه[٣٣].

ولقد ازدهر الاتحاد الإسلامي فعلاً تحت قيادة هذا الرجل في إثر انتقاله إلى مدينة لوق في منطقة جيدو في أواسط آب/أغسطس ١٩٩٢. وتقول الروايات المتعلقة بهذه الفترة أن الاتحاد الإسلامي أصبح قوة عسكرية وسياسية لا يستهان بها بسبب نجاحه في فرض الأمن وسيادة القانون في منطقة جيدو، في بلد تسوده الفوضى العارمة وعدم الاستقرار السياسي والأمني، بحيث أصبحت منطقة جيدو آنذاك المكان الوحيد الذي يُمنع فيه على المدنيين منعاً باتاً حمل السلاح داخل الصومال مع ضمان سلامتهم، وهو ما شجع أيضاً المنظمات الخيرية الدولية أيضاً على العمل في تلك المنطقة[٣٤].

وفي هذا الصدد يقول د. كين ميكانوس، أستاذ العلوم السياسية وأحد أبرز المتخصصين بالشؤون الصومالية في معهد دافيدسون في الولايات المتحدة الأمريكية: «إن النظام الإداري في لوق تحت الإسلاميين كان متشدداً، وكانت الكلمة الأخيرة تعود إلى مؤسسة إسلامية عليا تتمتع بصلاحية تعيين المحافظين ومن يتولى الشؤون الإدارية اليومية في الإمارة، وكانت المحاكم تطبق الشريعة الإسلامية بعيداً عن الأعراف المحلية الصومالية المعروفة بـ حير (Xeer)، وهذا يعني أن العقوبات التي تصدُر عن المحاكم كانت تتضمن بتر الأعضاء البشرية، وهو ما يخالف الأعراف الصومالية التقليدية. ومن أبرز ما قام به الإسلاميون أنهم منعوا منعاً باتاً المخدر المحلي المعروف بـ «القاد» أو «الجاد»، كما حرّموا زراعة جميع أنواع المخدرات، بما في ذلك التبغ وما شاكل ذلك، ووفّروا للمواطنين تعليماً مجانياً باللغة العربية، وذلك على الرغم من أن المواد الإسلامية كانت تغلب على المقرر الدراسي اليومي في مدارس تلك الحركة، غير أن الأهم من

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٤) Maxamad, *Dagaalada Sokeeye ee Soomaaliya iyo Dowrka wadaadaha*, p. 17.

كل ذلك أن المواطنين في مناطق نفوذهم كانوا ينعمون بالأمن الذي يفتقده الملايين من الصوماليين الآخرين في أنحاء البلاد»[٣٥].

ولم يقف الاتحاد الإسلامي عند حدود لوق، وإنما وسع نفوذه إلى مدن دولو وبولوحاو، نحو الحدود الكينية ـ الصومالية، وهو ما سمح بتعميم الأمن والاستقرار على جميع الحدود الكينية مع إقليم غدوا الحدودي، حتى إن السلطات الأمنية الكينية أشادت بالأمن الذي فرضته الحركة في تلك المناطق الحدودية الخاضعة لها. غير أن الاتحاد الإسلامي فشل في كسب عقول وقلوب المواطنين رغم كل ذلك، وهو ما أدى في النهاية إلى طرده من المنطقة في إثر اصطدامه بالحركة القبلية المعروفة بـ «الجبهة الوطنية الصومالية»، والتي استعانت بالإثيوبيين لإخراجه من المنطقة في نهاية المطاف[٣٦].

وتقول الروايات المتعلقة بهذه الفترة من تاريخ حركة الاتحاد الإسلامي إن الجبهة الوطنية الصومالية أبلغت الإثيوبيين أن حركة الاتحاد الإسلامي تقوم في معسكرات لها في مدينة لوق بتدريب عناصر إرهابية من مختلف دول المنطقة، بما في ذلك عناصر إثيوبية، وذلك بهدف زعزعة الاستقرار في أنحاء شرق أفريقيا. كما ذكرت أن منظمة إسلامية تسمّى «وكالة الرحمة للإغاثة العالمية» (مقرها في العاصمة الإيرلندية دبلن) تقوم بتمويل أنشطة الاتحاد الإسلامي في تلك المنطقة[٣٧]. وقد اتخذت إثيوبيا من هذا الخبر مبرراً لها لاستباحة الأراضي الصومالية منذ ذلك التاريخ.

ومهما يكن من أمر، وبسبب الاستفزازات الإثيوبية لحركة الاتحاد الإسلامي والتعظيم من شأنها أمام العالم في سبيل استباحة الأراضي الصومالية بدعوى مكافحة هذه الحركة، إضافة إلى تهور بعض زعمائها، وصل عنف حركة الاتحاد الإسلامي إلى أعماق إثيوبيا كرد فعل على هذه الاستفزازات. وتشير الروايات المتعلقة بمواجهات الاتحاد الإسلامي مع القوات الإثيوبية إلى أن الاستفزازات الإثيوبية لهذه الحركة بدأت منذ أواخر عام ١٩٩٢، في أثناء

---

(٣٥) Ken Menkhaus, «Somalia: State Collapse and the Threat of Terrorism,» International Institute of Strategic Studies, Adelphi Paper; 364, p. 56.

(٣٦) «Somalia's Islamists: Africa,» p. 7.

(٣٧) «Mercy International Relief Agency,» Somali National Front (Unpublished Letter) (24 May 1996), p. 2.

انسحاب حركة الاتحاد الإسلامي من مدينة لاس جوراي في ولاية سناغ، حيث إن القوات الإثيوبية نصبت كميناً لهؤلاء المنسحبين قرب مدينة بوهودلي في ولاية تغطير داخل الصومال، وذلك على الرغم من أننا لا نعرف الخسائر التي ألحقتها هذه القوات الإثيوبية بالاتحاد الإسلامي آنذاك، لأن الحركة لم تدرج على الحديث عن خسائرها، كما أن الإثيوبيين لم يجدوا أية فائدة في الإخبار رسمياً عن تلك الواقعة، تجنباً لأي اتهام دولي لها في استغلال الحروب الأهلية في الصومال للتدخل في شؤونه الداخلية(٣٨).

وقد تواصلت المواجهات بين الاتحاد الإسلامي والقوات الإثيوبية بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٦ حتى إن المواطنين الصوماليين في المناطق الحدودية الصومالية ـ الإثيوبية تعوّدوا على رؤية القوات الإثيوبية وهي تعبر الحدود على نحو متكرر. كما أن الأعمال الانتقامية التي كان الاتحاد الإسلامي يقوم بها أثارت رعب كثيرين داخل إثيوبيا، في محاولة من الحركة لنقل المعركة إلى داخل إثيوبيا. وقد قام الاتحاد الإسلامي في أيار/مايو ١٩٩٥ بتفجير سوق مكتظ بالمتسوقين في مدينة درير دابي، ثاني كبرى مدن إثيوبيا، كما نفّذ عدة تفجيرات أخرى في عدد من فنادق أديس أبابا، بحسب عبدالقادر محمد طقني، الناطق الرسمي باسم الاتحاد الإسلامي في مقديشو، وهو ما أودى بحياة حوالى ٢٢ شخصاً، كما جرح أكثر من ٢٣ شخصاً(٣٩).

وصل ذلك الصراع بين الاتحاد الإسلامي والإثيوبيين ذروته في عام ١٩٩٦، في إثر محاولة الحركة اغتيال أحد أبرز وزراء إثيوبيا، وهو د. عبد المجيد حسين وزير النقل والاتصالات، الذي عمل أيضاً كمندوب دائم لإثيوبيا في الأمم المتحدة قبل أن يتولى هذا المنصب الوزاري. وقد تمت المحاولة في تموز/يوليو ١٩٩٦ في وسط أديس أبابا، وفي وضح النهار، عند دخول الوزير إلى مكتبه، فأصيب بعدة طلقات نارية، بدون أن يؤدي ذلك إلى مقتله(٤٠). ومن الغريب جداً في هذا الخصوص، أن هذا الوزير كان من الوزراء القلائل من الأصول الصومالية

---

(٣٨) «Somalia's Islamists: Africa,» p. 9.

(٣٩) David Shinn, «Ethiopia: Coping with Islamic Fundamentalism before and after September 11,» Centre for Strategic and Internation Studies (February 2002), p. 5, and Matt Bryden, «No Quick Fixes: Coming to Terms with Terrorism, Islam and Statelessness in Somalia,» *Journal of Conflict Studies*, vol. 23, no. 2 (Fall 2003), p. 32.

(٤٠) Shinn, Ibid., p. 5.

في الحكومة الإثيوبية الحالية، إضافة إلى كونه مسلماً، الأمر الذي يثير الشكوك في مزاعم الاتحاد الإسلامي بأنه كان يحارب الكفار في صراعه مع الإثيوبيين.

ويبدو أن هذه المحاولة هي التي قسمت ظهر البعير بالنسبة إلى مصير الاتحاد الإسلامي، حيث إن الحكومة الإثيوبية قررت شن هجوم كاسح على قواعد الحركة داخل الصومال، وذلك بعد أن استوفت تحقيقاتها بشأن محاولة الاغتيال، وتأكدت، بحسب المسؤولين الأمنيين الإثيوبيين، من أن مدبري هذه العملية جاءوا من داخل الصومال تحت إمرة نقيب سابق في القوات المسلحة الصومالية، ويدعى حسن يري. وقد جاء ردّ أديس أبابا سريعاً في ٩ آب/ أغسطس، عن طريق شن هجوم جوي وبري كبير على قواعد الاتحاد الإسلامي في مدن لوق وبولا حاوو في إقليم جيدو. وقد استخدمت إثيوبيا في هذا الهجوم مختلف أنواع العتاد العسكري، من طائرات مقاتلة وطائرات هليكوبتر ومدافع ورشاشات ثقيلة وخفيفة[٤١].

وعلى الرغم من أن الإثيوبيين نجحوا خلال هذا الغزو في تدمير مراكز الشرطة والمكاتب الإدارية ومختلف المؤسسات الحيوية لإدارة الاتحاد الإسلامي في منطقة غدو، فإن الخسائر البشرية في صفوف المحاربين لم تكن جسيمة مقارنة بحجم الهجوم، كما لم يصب أي من زعماء الحركة بأذى. وقد اتهم الشيخ حسن داهر أويس الإثيوبيين والأمريكيين وعملاءهم من الجبهة الوطنية الصومالية، حسب قوله، باستهداف المدنيين في الأسواق وفي دور الأيتام، متهماً الأمريكيين، العدو الألدّ للمسلمين بحسب تعبيره، بالوقوف وراء الإثيوبيين المسيحيين. وفي محاولة منه لتدويل القضية، دعا المسلمين في أنحاء العالم إلى التعاطف مع الاتحاد الإسلامي عن طريق مقاومة الأمريكيين في كل مكان، وإرسال المعونات الإنسانية إلى إخوانهم المستضعفين في الصومال، وكان ذلك في اليوم التالي للهجوم الإثيوبي[٤٢].

وبالنظر إلى أن هذا الهجوم لم يحقق أهدافه كاملة، على ما يبدو، اضطر

(٤١) Security, Immigration and Refugee Affairs Authority of the Federal Democratic Republic of Ethiopia, 6 June 2003, a Circular to Missions and Representatives of International and Regional Organisations in Addis Ababa on the Subject of Interational Terrorism.

(٤٢) Basil King, «Security in Gedo: The AMREF View,» (Unpublished Letter), Nairobi (3 September 1996); Hassan Daahir Aweys, «Baaq,» *Panorama News Paper* (Muqdisho) (10 August 1996).

الجيش الإثيوبي إلى العودة إلى المنطقة في كانون الثاني/يناير ١٩٩٧ لإتمام المهمة. وكان أكثر نجاحاً هذه المرة في معركته ضد الاتحاد الإسلامي، إذ قتل عدداً كبيراً من أفراد المليشيات، بمن فيهم بعض المحاربين الأجانب الذين التحقوا بالحركة، على ما يبدو، استجابة لنداء الشيخ حسن داهر أويس إلى المسلمين في أنحاء العالم. ولم يتوقف هجوم الإثيوبيين هذه المرة حتى تأكدوا من تدمير جميع مراكز الاتحاد الإسلامي الإدارية والعسكرية في المناطق الحدودية الصومالية ـ الإثيوبية والصومالية ـ الكينية، وهو ما أدى فجأة إلى اختفاء هذ الحركة عن مسرح الأحداث في الصومال، الأمر الذي ما يزال يثير جدل الباحثين وأجهزة الاستخبارات، على الرغم من أن هناك أنباء تشير إلى أنها غيّرت اسمها إلى «جماعة الاعتصام بالكتاب والسنّة»، في سبيل التخفيف من حدة الضغوط العسكرية الإثيوبية الشديدة عليها[٤٣].

ولعل المقابلة التي أجرتها المنظمة الدولية للأزمات مع الشيخ محمود عيسى، الزعيم السابق لحركتي الاتحاد الإسلامي والاعتصام بالكتاب والسنّة، خير دليل على تغيّر اسم الاتحاد؛ فلو أن الحركة الجديدة امتداد للحركة القديمة لما أصبح الشيخ محمود عيسى زعيماً لها. كما أن رسالته الخطية التي اقتبس منها د. مدهني تدسي، أحد أبرز الإثيوبيين المتخصصين بشؤون الاتحاد الإسلامي، تشير إلى هذا الاتجاه، وذلك على الرغم من أن د. تدسي هو من أنصار المتشبثين بالاسم القديم للحركة، بل يعتقد أن الاسم الجديد هو للمراوغة فحسب، باعتبار أن رموز الاتحاد الإسلامي، من أمثال الشيخ حسن داهر أويس والشيخ محمود عيسى وغيرهما، لم تتغير بتغير هذا الاسم[٤٤].

وبغضّ النظر عن الجدل المثار حول تغيّر اسم الاتحاد الإسلامي إلى جماعة الاعتصام بالكتاب والسنّة، فإن النسخة الجديدة للحركة وجهت جهودها كلها نحو المصالحة مع الحركات العلمانية المحلية في الصومال، بما في ذلك حركة الجبهة الوطنية الصومالية العميلة لإثيوبيا، بحسب تعبير الشيخ حسن داهر أويس. وقد جاء ذلك بعد أن دمر الإثيوبيون جميع النظم الإدارية والعسكرية

---

(٤٣) International Crisis Group, «Somalia's Islamists: Africa,» Ibid. pp. 9-10, and Yuusuf Yare, Al-ittixaad iyo Itoobiya, 1999, p. 3.

(٤٤) Medhane Tadesse, *Al-Itihaad: Political Islam and Black Economy in Somalia*, Addis Ababa, 2002, p.91-106.

للحركة الأم (الاتحاد الإسلامي)، وهو ما يعني أن الذعر الذي أصاب رموز الحركة السياسيين والعسكريين دفع بهم إلى اللجوء إلى الحيل والمحاولات كافة لإنقاذ ما تبقى من الحركة المنهارة، حتى إن الشيخ محمد معلم نور، أحد زعماء الحركة بنسختها الجديدة في منطقة جيدو، سعى إلى توقيع اتفاقية سلام مع الإثيوبيين، لكنه فشل لأن الإثيوبيين كانوا يدركون تماماً أن الإسلاميين في الصومال لن يصبحوا قادرين على تهديد أمنهم، سواء وقّعوا اتفاقية مع هذه الحركة أو لم يوقّعوا، وذلك على الرغم من أن الحركة نجحت في توقيع اتفاقية سلام مع حركة الجبهة الوطنية الصومالية.

هكذا اختفت حركة الاتحاد الإسلامي رسمياً عن الساحة الصومالية، سواء بتغيير اسمها أو بحلّ نفسها، بحسب أحد أمراء الحرب، الذي قال في مقابلة مع المنظمة الدولية للأزمات «إنهم (أي الاتحاد الإسلامي) حلّوا أنفسهم بعد أن أدركوا أن استراتيجتهم فاشلة»(٤٥). لكن من المؤكد أن قلة قليلة من الصوماليين وقلة أقل من الأجانب سمعتا عن حركة الاعتصام بالكتاب والسنّة، مما يعني أن الإسم المتداول على لسان الصوماليين ما يزال هو اسم الاتحاد الإسلامي، وليس هذا فحسب، بل إن الصوماليين يستخدمون اسم الاتحاد الإسلامي للإشارة إلى جميع الحركات أو الجماعات الأصولية المتطرفة على الساحة الصومالية، وكأن هذا الإسم قد أصبح بالنسبة إلى الصوماليين، كاسم القاعدة المتداول على نطاق واسع في أنحاء العالم. ولعلنا لا نخطئ إن قلنا إن هذا هو سبب الجدل الذي يثار حتى اليوم حول وجود حركة الاتحاد الإسلامي أو عدم وجودها في الصومال.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن اختفاء الاتحاد الإسلامي لم يضع حداً للأفكار المتطرفة لدى بعض أعضائه، وذلك على الرغم من أن الغالبية العظمى من زعماء الحركة، من أمثال الشيخ عبد القادر غعمي والشيخ علي ورسمى والشيخ محمود عيسى، عادت إلى مجتمعاتها الأصلية وأصبحت موضع الاحترام الكامل من جانب أبناء عشائرها، بينما ظلت قلة قليلة فقط من زعماء الاتحاد الإسلامي السابقين، من أمثال الشيخ حسن داهر أويس والشيخ حسن تركي، تتابع أجندتها الثورية إلى أن تغيّرت الأوضاع بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، لينتهي بهم المطاف إلى اتهامهم من قِبل الولايات المتحدة الأمريكية بارتباطهم بتنظيم القاعدة. ومن أبرز المتهمين مختار روبو أبو منصور، أحد أبرز زعماء حركة

(٤٥) «Somalia's Islamists: Africa,» p. 10.

الشباب المجاهدين، التي وضعتها الولايات المتحدة مؤخراً على قائمة الحركات الإرهابية، والشيخ حسن داهر أويس وآخرون من زعماء الحركة السابقين[٤٦].

أما جماعة أنصار السنة المصنّفة أيضاً ضمن الجماعات السلفية السياسية في الصومال، فيرجع تاريخها إلى أوائل التسعينيات من القرن الماضي، وبالتحديد إلى معركة جسر أراري في نيسان/أبريل ١٩٩١، حين انقسم الاتحاد الإسلامي على نفسه في تلك المعركة؛ فقد رأى فريق من المنتمين إلى قبائل هوية أن حركة الاتحاد الإسلامي انحرفت عن مسارها في خوض معركة أراري، فأنشأ حركة «انصار السنّة» كبديل للاتحاد الإسلامي الذي أصبح نادياً خاصاً بالإسلاميين من قبائل دارود، بحسب هؤلاء[٤٧].

وقد تزعم هذه الحركة الجديدة أحد أبرز علماء التفسير السابقين للجماعات السلفية في الصومال، وهو الشيخ حسن علسو، الذي اشتهر في أثناء حكم سياد بري بإلقاء دروس التفسير في مسجد لفوين الشهير في ضاحية ياقشيد في شمال شرقي مقديشو[٤٨] غير أن هذه الحركة لم تعمّر طويلاً؛ إذ إن بعض أعضاءها رجع إلى الحركة الأم، أي الاتحاد الإسلامي، بعد مرور عاصفة أراري، بينما اختار البعض الآخر البقاء خارج التنظيمات الدينية السياسية، حتى إن مصطلحاً جديداً استحدثه أنصار هذه الحركة السابقون، وهو مصطلح «لا جماعة»، الذي أصبح يتردد على لسان أولئك الذين اختاروا عدم الانتماء إلى أية جماعة. وأبرز هؤلاء زعيم الحركة الشيخ حسن علسو نفسه، الذي يقال إنه يعيش حالياً في مدينة عدلي الواقعة في شمال شرقي مقديشو، أي بعيداً عن الحياة الجماعاتية، شأنه في ذلك شأن الشيخ علي وجيس، أحد أبرز منتقدي الاتحاد الإسلامي بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وإن كان هذا الأخير قد انضم مؤخراً إلى جماعة جديدة تُعرف باسم «السلفية الجديدة»[٤٩]، ولا يُعرف عن أفكارها وأهدافها الشيء الكثير حتى الآن.

---

(٤٦) «USA Terrorstämplar Al-Shabaab,» Göteborg Posten, 18/3/2008.

(٤٧) Roland Marchal, «Islamic Political Dynamics in the Somali Civil War,» in: De Waal, ed., *Islamism and its Enemies in the Horn of Africa*, p. 125.

(٤٨) المصدر نفسه، و Yuusuf Jimaale, «Culumada Soomaaliyeed iyo Tafsiirka Quraanka,» (2007).

(٤٩) Canon Chukwudi Osondu, «The Horn of Africa and International Terrorism: The Predisposing Operational Environment of Somalia,» University of KwaZulu-Natal, South Africa (November 2008), p. 69.

وأما آخر الجماعات السلفية الصومالية، التي نتناولها في هذا المبحث، فهي جماعة التكفير والهجرة، أي تلك الجماعة الغامضة التي تُكفِّر كلَّ من لا يتفق معها في الرأي، وهي جديدة على الساحة الصومالية، على ما يبدو، كما أنها تثير جدلاً واسعاً بين الباحثين والخبراء الأمنيين المعنيين بقضايا الصومال، شأنها في ذلك شأن الاتحاد الإسلامي، حتى إن البعض، من أمثال د. تدسي، يعتقد أن هذه الجماعة ليست إلا جماعة شديدة التطرف داخل الاتحاد الإسلامي، ويقودها الشيخ حسن تركي، أحد أبرز متشددي الاتحاد الإسلامي السابقين، الذي كان، وما يزال يدير معسكر رأس كامبوني لتدريب الإرهابيين، بحسب هذا الرجل(٥٠).

هذه هي أهم الجماعات الإسلامية المتشددة في الصومال، وهي لا تمثّل الغالبية العظمى من الصوماليين بأي حال من الأحوال، على الرغم من أن هناك مظاهر مخادعة تقدم صورة كاذبة عن المجتمع الصومالي، وتوحي بأنه مجتمع متدين، أو لنقُل مجتمع متطرف ينتمي في غالبيته إلى هذه الجماعات الأصولية المتشددة. وهذه المظاهر جديرة بالاهتمام وتتلخص في التالي:

- ظاهرة اكتظاظ المساجد بالمصلين، وانتشار المدارس القرآنية، وتحجّب النساء.
- ظاهرة إعفاء اللحية والتظاهر بالتدين.
- ظاهرة المحاكم الإسلامية.

فالظاهرة الأولى بدأت مع الانفلات الأمني الذي نتج من انهيار حكومة سياد بري وفشل زعماء التمرد في التوصل إلى أي حل سياسي لإنقاذ البلاد من الفوضى المحتومة، وذلك حين انتشرت العصابات الإجرامية في كل مكان، فأُجبر المواطنون، وبخاصة الضعفاء منهم، أو بالأحرى غير المسلحين من الناس، على اللجوء إلى المساجد التي كانت تُعتبر أمكنة آمنة تقيهم، ليس فقط من رجال العصابات وإنما أيضاً من قصف قذائف الهاون التي كان يتبادلها زعماء الحرب في الصومال من حين إلى آخر لأسباب أو لأخرى(٥١).

(٥٠) Tedesse, *Al-Itihad: Political Islam and Black Economy in Somalia*, p.100.

(٥١) Roland Marchal, «Islamic Political Dynamics in the Somali Civi War before and after September 11,» in: De Waal, ed., *Islamism and its Enemies in the Horn of Africa*, p. 123.

ولقد رأيت أنا شخصياً كيف أن الذكور، صغاراً أو كباراً، كانوا يلجأون إلى المساجد بينما كانت الإناث بمختلف أعمارهن يلجأن إلى المباني المتينة في أحياء العاصمة الصومالية مقديشو، وذلك في أثناء الحرب التي دارت بين تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١ وآذار/ مارس ١٩٩٢ بين الجنرال الراحل محمد فارح عيديد ورجل الأعمال السابق علي مهدي محمد الذي كان الرئيس المؤقت للحكومة الصومالية، التي شكّلت في مؤتمر جيبوتي الأول للمصالحة عام ١٩٩١. وقد كان السبب في لجوء الناس إلى المساجد أن بعض القذائف، وبخاصة قذائف الهاون الانشطارية، لا تخترق المباني الحجرية، وهو ما يجعل أغلب المساجد وبعض المنازل الحجرية منيعة إزاء هذا النوع القاتل من القذائف، مقارنة بالمنازل ذات الأسقف المعدنية.

وإلى جانب ذلك، ونتيجة للانفلات الأمني أيضاً، هناك ظاهرة أخرى ساعدت في تصوير الصوماليين وكأنهم أصوليون، ألا وهي ظاهرة ارتداء الحجاب الذي لجأت إليه النساء الصوماليات، ليس بسبب التدين في غالب الأحيان، وإنما بسبب الخوف من الاغتصاب الذي قد تتعرض إليه الحسناوات منهن في حال رؤية العصابات الإجرامية لجمالهن، وذلك حسب ما أكده لي الكثير من النساء اللواتي كن يرتدين الحجاب في الصومال فتركنه بعد مجيئهن إلى أوروبا، وأخريات متحجبات داخل الصومال بدون أن يكنّ ملتزمات(٥٢)، وهو ما يعني أن المرأة الصومالية قد تكون متحجبة بدون أن تكون متدينة أو متشددة بالضرورة. وهناك سبب آخر يحمل النساء أيضاً على ارتداء الحجاب في الصومال بدون أن يكون ذلك عن قناعة منهن، ألا وهو الفاقة. وقد رأيت خلال مجاعة عام ١٩٩٢ كيف أن النساء كن يرتدين الحجاب لكسب تعاطف الإسلاميين الذين كانوا يوزعون المساعدات الإنسانية التي كانت المنظمات الإسلامية الخيرية ترسلها إلى الصومال في أثناء التدخل الأممي في أوائل التسعينيات. وقد كان الإسلاميون الذين كانوا يوزعون تلك المساعدات يمارسون تمييزاً لصالح المتحجبات بحيث كانت المرأة المتحجبة تأخذ حصة أكبر من حصة غير المتحجبة.

هذا وقد أصبح الحجاب بالنسبة إلى بعض النساء أداة للتمويه عند ارتكاب

(٥٢) مقابلات أجريَت مع سعدية عبد الله وأسمهان عثمان وغيرهما في مقديشو في حزيران/ يونيو ٢٠٠٤، ومقابلات أخرى أجريت مع ليلو عبد الله حسن وأخريات في السويد، بين شهري أيلول/ سبتمبر وكانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤.

جرائم، كالسرقة أو السطو المسلح أو عند ممارسة الدعارة أو الزنا، ذلك أن النقاب الذي يغطين به وجوههن يحول دون التعرف إليهن. وأود في هذا الصدد أن أروي حادثاً غريباً أثار استغراب السويديين في أواخر عام ٢٠٠٦ وأوائل عام ٢٠٠٧ في ضاحية من ضواحي العاصمة السويدية استوكهولم، حيث تشكلت عصابة من ست شابات من أصول صومالية تتراوح أعمارهن بين ١٦ و١٩ عاماً، في ضاحية رنكبي (Rinkeby) في شمال استوكهولم، وذلك بهدف السطو على الطاعنات في السن اللواتي لا يقدرن على الدفاع عن أنفسهن، بحسب صحيفة أفتون بلاديت التي نشرت في هذا الشأن مقالين لها في ١٢ و١٦ حزيران/ يونيو ٢٠٠٧. وتذكر الصحفية أن هؤلاء الشابات الست سطون بين تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦ ونيسان/ أبريل ٢٠٠٧ على حوالى ١٤ امرأة سويدية تتراوح أعمارهن بين ٧٠ و٨١ عاماً[٥٣]. غير أن ما أثار اندهاش الجميع، بمن فيهم الصوماليون ورجال الأمن والعاملون في السلك القضائي، هو أن هؤلاء الشابات كن متحجبات ويرتدين الخمار كما لو أنهن متدينات إلى حد بعيد[٥٤]، بل إن بعض الروايات الشفوية التي وصلتني عبر أقارب إحدى هؤلاء الفتيات تقول إن بعضهن، وبخاصة أصغرهن سناً، كانت تتردد على المسجد المحلي وتتظاهر بالصلاح لتواري سوء تورطها في مثل تلك الأعمال. وهذا الحدث يدل على أن ظاهرة الحجاب لا تعكس التزاماً دينياً لدى بعض الصوماليات، ومن لا يعرف المجتمع الصومالي إنما ينخدع لا محالة بالمظاهر الخارجية الكاذبة التي لا تعكس الحقيقة عند الصوماليين بأي حال من الأحوال. هذا وتجدر الإشارة إلى أن الإسلاميين في الصومال يجبرون النساء أيضاً على ارتداء الحجاب في مناطق نفوذهم، وهو ما لا يعبّر عن تشدد هؤلاء النساء دينياً باعتبار أن ارتداءهن ليس عن قناعة بالضرورة.

أما الظاهرة الثانية، أي ظاهرة إعفاء اللحية، فقد انطلقت مع التدخل الأممي في الصومال عام ١٩٩٢[٥٥]، في إثر وصول الهيئات الإسلامية الخيرية

---

(٥٣) Sanna Vidlund and Mikael Stengård, «Tjejligan i tårar i rätten, Misstänks för rån mot äldre kvinnor-Mötte sina offer i dag,» *Afrobladet*, 12/6/2007.

(٥٤) Malin Nord, «Jag är inte stolt över mig själv: «Johanna» från tjejligan talar ut om rånen,» *Afrobladet*, 16/6/2007, and «Gabdho Soomliyeed oo Burcad Noqday iyagoo Qaba Dharka xijaabka ah,» Somaliwyn Media Center (Gothenberg-Sweden) (7 July 2007).

(٥٥) James Mayall, ed., *The New Interventionism 1991-1994: United Nations Experience in Cambodia, Former Yugoslavia and Somalia* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), pp. 94-126.

إلى البلاد، من أمثال مؤسسة الحرمين الخيرية التي حُلّت بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ بعد أن اتّهمتها الولايات المتحدة بتمويل الإرهاب، وهيئة العليا ومنظمة إحياء التراث الإسلامي ولجنة مسلمي أفريقيا ومنظمات إسلامية أخرى. وكان الهدف من إعفاء اللحية الظهور بمظهر المسلم المتدين بحسب مفهوم البعض، إما للحصول على وظيفة لدى هذه المنظمات الخيرية التي لا توظف إلا المتدينين من الرجال، وإما لاستعطاف الموظفين الذين كانوا يوزعون المساعدات الإنسانية التي كانت تقدمها هذه المنظمات. وكان موظفو هذه المنظمات يمارسون تمييزاً ضد غير الملتحين من الرجال أيضاً، على غرار غير المتحجبات من النساء[٥٦]. وقد رأيت كيف أن بعض العلماء كانوا يقترحون على بعض المثقفين وظائف في مقابل إعفاء اللحية وإظهار الالتزام بالإسلام، أو بالأحرى إظهار التدين أمام المسؤولين في تلك المنظمات الخيرية.

وهناك سبب آخر كان له دور كبير أيضاً في إعفاء اللحية والتظاهر بمظهر المتدين لدى الصوماليين، وهو الحصول على ثقة الناس، وبخاصة بالنسبة إلى أولئك الذين يعملون في البنوك الشكلية، أو ما يسمّيه الصوماليون «حوالاد»، أي تحويل العملات الأجنبية التي يرسلها الصوماليون في المهجر إلى ذويهم داخل البلاد، عبر أشخاص أو هيئات مالية غير رسمية تقوم مقام البنوك منذ انهيار النظم المصرفية المتعارف عليها دولياً في الصومال[٥٧].

بعبارة أخرى، وبالنظر إلى أن الصوماليين يعتمدون على هذه المصارف غير الرسمية لتحويل الملايين من الدولارات إلى داخل البلاد، في بلد لا وجود فيه لأي قانون يحتكم الناس إليه، أصبح عامل التدين مهماً جداً بالنسبة إلى الهيئات المالية للحصول على ثقة المواطنين الذين يرسلون الأموال إلى ذويهم داخل الصومال[٥٨]. ومن هنا تأتي فكرة الالتحاء للظهور بمظهر المتدين الذي لا يخون أمانة الله، وبالتالي أمانة المواطنين. ولعل شركة «البركات»، التي

---

(٥٦) M. Yuusuf Yuusuf, *Gurmaadkii ururada Islaamka iyo eexdii Wadaadaha* (Muqdisho: [n. pb.], 2002), p. 13.

(٥٧) Sebastian R. Müller, *Hawala. An Informal Payment System and Its Use to Finance Terrorism* (Verlag: VDM, 2007), p.11-19, and Leo Teohari, *Hawala Based on a True Story* (New York: Publish America, 2004), pp. 31-43.

(٥٨) المصدر نفسه، و Xaawo Cali, «Shirkadaha Xawaaladda iyo dhaqaalaha madaw,» (Muqdisho), p. 1.

جُمّدت أموالها، واتهمت الولايات المتحدة أصحابها بتمويل الإرهاب بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، خير دليل على ميل أصحاب هذه الهيئات المالية إلى توظيف الملتحين فقط من أصحاب الكفاءات، وهو ما يعني أن أغلب موظفي هذه الهيئة المالية كانوا من الملتحين قبل حظر عملها عالمياً، في إثر اتهامها بارتباطها بتنظيم القاعدة بطريقة أو بأخرى[٥٩]، وذلك على الرغم من أن جميع التحقيقات التي أُجريت حول هذه الهيئة المالية وعلاقتها بتنظيم القاعدة فشلت في إثبات تلك التهم، حتى إن اللجنة المعروفة بـ «لجنة ١١/ ٩»، التي شُكّلت للتحقيق في أسباب فشل الولايات المتحدة في الحيلولة دون تلك الأحداث، توصلت إلى نتيجة مفادها أنْ لا صلة لشركة «البركات» الصومالية بتلك الأحداث لا من قريب ولا من بعيد[٦٠].

وأما الظاهرة الأخيرة، التي أعتبرها الخديعة الكبرى لأنظار العالم، فهي ظاهرة المحاكم الإسلامية التي أصبحت تثير قلق المنظمات الغربية، لاسيما منها الخاصة بحقوق الإنسان، بسبب حصر مهمتها في تطبيق الشريعة الإسلامية. ويرجع تاريخ هذه الظاهرة إلى أوائل التسعينيات، حين حاول بعض العلماء التقليديين إنشاء محاكم إسلامية في مقديشو. وقد رأينا كيف أفشل زعيما الحرب السابقان هذه المحاولة حتى قبل أن تتضح معالمها للمواطن الصومالي، وهو ما أدى إلى الانتظار طويلاً قبل أن تخطر فكرة إنشاء محكمة إسلامية ببال أحد من جديد، وذلك بسبب الاقتتال الشديد الذي اندلع في العاصمة الصومالية مقديشو بين الزعيمين المذكورين، والتدخل الأممي الذي تبع ذلك، إلى أن جاء عام ١٩٩٣ لتشهد مقديشو ميلاد أول محكمة إسلامية تقليدية في الصومال[٦١].

وقد جاءت فكرة إنشاء هذه المحكمة عقب الانفلات الأمني الذي شهدته الضاحية الجنوبية للعاصمة، الواقعة تحت سيطرة قبيلة أبجال التي ينتمي إليها علي مهدي محمد، أحد أبرز زعماء الحرب آنذاك. وكان أن اقترح الشيخ حامد شيخ أحمد زيار، وهو أحد المقربين من الشيخ شريف شيخ أحمد، زعيم

---

(٥٩) M. Yuusuf Yuusuf, *Kiciddi Albarkaat yaa ka dambeeyay* (Muqdisho: [n. pb.], 2005), p. 2.

(٦٠) The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist *Attacks Upon the United States* (New York: National Commission on Terrorist Attacks, 2004), pp. 169-173.

(٦١) Maxamad, *Dagaalada Sokeeye ee Soomaaliya iyo Dowrka wadaadaha*, p. 37, and Hureyr Ahmed Jingili, *Soomaalida manta iyo diinka islaamka* (Muqdisho: [n. pb.], 1998), p. 12.

المحاكم الإسلامية سابقاً ورئيس الحكومة الحالية في الصومال، وآخرون من علماء الضاحية، هذه الفكرة على شيوخ القبائل المحليين بهدف إنقاذ ما يمكن إنقاذه من خطر العصابات الإجرامية التي أرعبت المواطنين في تلك الضاحية. وقد استحسن هؤلاء الشيوخ الفكرة، فكان أن أُنشئت المحكمة التي نجحت في فرض الأمن والاستقرار في وقت وجيز في تلك الضاحية، وهو ما أدى إلى هروب تلك العصابات إلى الضاحية الشمالية الشرقية من العاصمة، والتي كانت تسيطر عليها القبيلة نفسها، أي قبيلة أبجال المسيطرة على ضاحية المدينة(٦٢).

وعلى الرغم من أن هذه المحكمة لم تكن كبيرة في حجمها وفي قوتها التنفيذية، كما أنها لم تُعمّر طويلاً، فقد أصبحت سبباً فعالاً في ظهور محكمة أخرى في الضواحي الشمالية الشرقية من العاصمة الصومالية مقديشو. وذلك أن الأمور خرجت عن السيطرة في تلك الضواحي أيضاً بسبب العصابات الإجرامية التي هربت من ضاحية مدينة، وهو مما أدى بالزعماء المحليين لقبيلة أبغال إلى دراسة فكرة إنشاء محكمة إسلامية في تلك الضواحي أيضاً. وبخصوص هذه المحكمة، التي عُرفت باسم محكمة شيخ علي طيري، نسبة إلى رئيسها التنفيذي، يقول أحد مؤسسيها، وهو عبد الله عمر المعروف بـ«جون»، إن فكرة إنشاء هذه المحكمة استوردناها برمّتها من ضاحية المدينة بعد الانفلات الأمني الذي شهدته الضواحي التي تقطنها قبيلة أبغال من شمال شرقي العاصمة. وكان قد استُشير، في إنشائها، رجال الأعمال وزعماء العشائر، وكذلك رجال الدين المنتمون إلى قبيلة أبغال، وذلك على الرغم من أن الكلمة الأخيرة كانت للسياسيين القبليين بزعامة علي مهدي محمد، الذي كان يشغل أيضاً منصب رئيس الحكومة المؤقتة التي شُكّلت بعد إسقاط سياد بري(٦٣).

ولقد رأت محكمة الشيخ علي طيري النور في آخر عام ١٩٩٤، ووفرت للصوماليين الأمن في شمال شرقي مقديشو على مدى عامين كاملين، استطاعت خلالهما تنفيذ مختلف العقوبات، كإعدام القتلة وقطّاع الطرق، وقطع أطراف السُرّاق وأولئك الذين يسعون في الأرض فساداً، كما ورد في القرآن الكريم

---

(٦٢) مقابلات أجريتها مع عدد من السكان المحليين في ضاحية المدينة بين ١٣ حزيران/ يونيو و١٧ تموز/ يوليو ٢٠٠٤.

(٦٣) M. M. Afrah, «From Another Country,» Canada (2002), p. 3, and Bashiir Shoobaaye, «Siyaasiyiintii Woqooyiga Muqdisho iyo Maxkammaddi Shiikh Cali Dheere iyo Tii Madiinaba,» p. 14.

حرفياً. وقد أصبحت الآية القرآنية القائلة ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ﴾(٦٤) الآية التي كانت تتردّد على ألسنة القضاة في تلك المحكمة، والتي أفزعت العصابات الإجرامية وأدت إلى اختفائها بالكامل من شوارع شمال شرقي مقديشو.

وعلى الرغم من أن هذه المحكمة وفّرت الأمن والاستقرار للمواطنين الصوماليين في شمال شرقي مقديشو، فقد أثارت انتقاداً واسعاً داخل الصومال وخارجه، وبخاصة من قبل منظمات حقوق الإنسان الدولية التي رأت في تطبيق مثل هذه العقوبات خرقاً صارخاً لحقوق الإنسان، بينما كان العلماء المحليون، من أمثال الشيخ علي طيري رئيس المحكمة، يحتجون بأنهم ينقذون آلاف الأبرياء من جرائم العصابات البشعة، وهو ما كان يجد صدى كبيراً لدى المواطنين الذين كانوا يؤيدون العلماء في موقفهم، نظراً إلى تجربتهم المريرة مع تلك العصابات الإجرامية، حتى إن رئيس المحكمة، الشيخ علي طيري، أصبح بطلاً قومياً لدى هؤلاء المواطنين(٦٥).

لكن يبدو أن الشيخ علي طيري أخطأ في قراءة هذا التأييد الشعبي له؛ إذ تجاوز الحدود التي وضعها له السياسيون، فسقط وسقطت تلك المحكمة التي كان يترأسها. ويقول أفرح، أحد الكتّاب الصوماليين في المهجر: «إن الشيخ بدأ يهاجم السياسيين في خطبه يوم الجمعة، متهماً إياهم بممارسة الزنا وتناول المخدرات، وذلك بعد أن أصبح أكثر الأشخاص البارزين شعبية في مقديشو، وكان قد نسي أنه عُيّن من قِبل هؤلاء السياسيين النافذين القادرين على إقالته ومن معه، الأمر الذي حصل له بين ليلة وضحاها بعد اصطدامه بعلي مهدي محمد، الذي ذكر في مقابلة مع هيئة الإذاعة البريطانية، أن الشيخ علي طيري تولى هذا المنصب بإمضائه وسيخرج بإمضائه إن لم يحذر»(٦٦).

---

(٦٤) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣٣.

(٦٥) Axmad Maxammad Suldhaan, *Shiikh Cali Dheeri iyo Ammaanka Woqooyiga Muqdisho* (Muqdisho: [n. pb.], 1995), p. 12, and Shariif Axmed Yuusuf, «Taariikhdii Maxkamaddii Islaaamiga ee Woqooyiga Muqdisho: Ma xuquuqdar, mooryaanta ayaan dhowrnaa mise tan shacabka,» *Muqdisho Daily News*, 11/3/1995.

(٦٦) Afrah, «From Another Country,» and Axmad Indhool, *Taariikhdii Sheekha Maxkamadda iyo Muqdishada cusub* (Muqdisho: [n. pb.], 1998), p. 2.

وعلى الرغم من انهيار هذه المحكمة في إثر ذلك النزاع الذي شب بين الزعماء التنفيذيين للمحكمة، والزعماء السياسيين لقبائل أبغال، فقد كان لها بعيد الأثر في مستقبل الصومال كله؛ ذلك أن نجاحها في توفير الأمن والاستقرار لقبائل أبغال، في وقت كانت بقية القبائل الصومالية الأخرى تأكل بعضها البعض، أدى إلى تأثر هذه القبائل بتلك التجربة، فكان أن أنشأت قبائل حوادلي في عام ١٩٩٦ أول محكمة إسلامية لها في مدينة بلدوين وسط الصومال، لتلتحق بها عدة قبائل أخرى أنشأت محاكمها في طول البلاد وعرضها، وإن كانت أغلبية هذه المحاكم قد انتشرت في العاصمة الصومالية مقديشو، التي تحتضن جميع القبائل الصومالية تقريباً. وكان ممّا تعلمته هذه المحاكم الإسلامية الجديدة من محكمة قبيلة أبغال في شمال شرقي مقديشو أن لا يتحدى زعماؤها الزعماء السياسيين للقبائل المحلية، وأن لا تُنزِل من العقوبات أشدها على المواطنين، حتى تجنّب نفسها تلك الانتقادات الشديدة التي وجهت إلى محكمة الشيخ علي طيري على مستوى العالم(٦٧).

وممّا يذكر في هذا الصدد أن جميع هذه المحاكم الإسلامية تقريباً كانت محاكم قبلية، ولا تمت بأية صلة إلى الإسلام السياسي، بل إن زعماءها، بمن فيهم الشيخ علي طيري، كانوا من العلماء التقليديين المنتسبين في غالبيتهم إلى الطرق الصوفية المحلية، وهو ما يعني أن أهدافها كانت توفير الأمن لأفراد تلك القبائل لا غير. إلا أن الوضعية تغيرت عام ١٩٩٨ مع بروز الشيخ حسن داهر أويس ـ الإسلامي السياسي المعروف في الصومال ـ في إثر إنشاء قبيلته محكمة إفكا حلن في مدينة مقديشو، ومحكمة مركا في مدينة مركا، وقد أتى ذلك بتدبير منه لكونه الرجل الذي ألْهَم قبيلته بفتح مثل هذه المحاكم.

ويبدو أن الرياح أصبحت الآن تهب في اتجاه ما كانت تشتهي سفن الشيخ حسن داهر أويس منذ أمد بعيد، وهذا يتطلب منه حسن التدبير فقط للوصول إلى أهدافه الرامية إلى إنشاء دولة إسلامية في الصومال، بحسب أحد المقربين له سابقاً. ولاستغلال هذه الفرصة الذهبية، سعى الشيخ حسن داهر أويس إلى إنشاء اتحاد قوي بين هذه المحاكم الإسلامية التي أصبحت قوة يُحسب لها

---

(٦٧) Cabdulqaadi Ciise Siidii, *Maxkamadihii Soomaaliya, wexey ku gefeen Mexeyse ku saxnaayeen* (Muqdisho: [n. pb.], 2005), p. 37.

حسابها في مقديشو، بسبب التأييد الشعبي الواسع الذي كانت تتلقاه مقابل الكراهية المتزايدة لزعماء الحرب(٦٨).

وبعد عامين فقط من انضمام الشيخ حسن داهر أويس إلى المحاكم الإسلامية، وبالتحديد في عام ٢٠٠٠، نجح لأول مرة في تسييسها عن طريق إنشاء أول مجلس للمحاكم الإسلامية في مقديشو. وقد كان هذا المجلس يتكون من ٦٣ شخصاً يمثّلون عدة محاكم إسلامية. كما انتُخب الشيخ علي طيري، الزعيم المخضرم لأول محكمة إسلامية فعالة في مقديشو، رئيساً للمجلس، بينما احتل الشيخ حسن داهر أويس نفسه منصب السكرتير العام. وعلى الرغم من أن عمل هذا المجلس كان يقتصر فقط على تسهيل تبادل المساجين بين هذه المحاكم الإسلامية، والتنسيق بينها للقيام بعمليات مشتركة في بعض الأحيان، باعتبار أن صلاحية المحاكم القبلية لم تكن تتجاوز الحدود القبلية الطبيعية لها، فقد استطاع الشيخ حسن داهر أويس، في إطار سعيه إلى تسييس المجلس، أن يحقق طموحاته في كسب تأييد المواطنين له، وذلك على الرغم من أن هذا التأييد الشعبي له لم يكن عن قناعة بأفكاره وإنما بسبب الأمن الذي أصبح رجاله يوفرونه للمواطنين(٦٩).

وفي عام ٢٠٠٤، جاءت أخيراً اللحظة التي انتظرها الشيخ حسن داهر أويس، في إثر ولادة المجلس الأعلى للمحاكم الإسلامية الذي أصبح الشيخ شريف شيخ أحمد رئيساً لمجلسه التنفيذي، بينما أصبح الشيخ حسن داهر أويس رئيساً لمجلس الشورى فيه. وقد رأينا كيف أن المحاكم الإسلامية أبلت في ظل هذا المجلس بلاء حسناً في أوائل عام ٢٠٠٦، خلال المواجهة الشرسة بينها وبين زعماء الحرب الذين طُردوا من مدينة مقديشو الواحد تلو الآخر، قبل أن يعودوا إليها على ظهر دبابات إثيوبيا في أواخر ذلك العام، وهو ما جعل الصومال برمّته ساحة مفتوحة بين تلك المحاكم الإسلامية ذات الشعبية الكبيرة، وتحالف يضم، من بين ما يضم، الحكومة الصومالية المؤقتة، والمكروهة لدى الشعب، والحكومة الإثيوبية(٧٠).

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٢؛ Maxammad Suleemay Cumar, *Dowrkii Aweys uu ku lahaa mideynta Maxkamadaha* (Muqdisho: [n. pb.], 2006), p. 3.

(٦٩) المصدر نفسه، و Ahmed Massalin, «Midawka Maxkamadaha Islaamiga iyo Mustaqbalka Soomaaliya,» (2006), p. 1.

(٧٠) Kyle Dabruzzi, «Islamic Courts Union Returns to Somalia: The Return of the ICU in Somalia Highlights Our Failures,» *Threats Watch* (22 March 2007).

وإذا أمعنّا النظر في تاريخ المحاكم الإسلامية، وأدركنا كيف أن الظروف الأمنية هي التي أملت على القبائل الصومالية إنشاءها، وذلك في إثر سقوط دستور الدولة الاشتراكية وتبخّر آمال المواطنين بالخلاص الديمقراطي الذي نادى به جنرالات الحرب، نجد أنه لا مبرر لربط هذه المحاكم بما يُعرف بالإسلام السياسي، ناهيك عن اتهام الغالبية العظمى من الصوماليين المؤيدين لهذه المحاكم بالتطرف الديني، وذلك بغضّ النظر عن أولئك الأشخاص البارزين في المحاكم، من أمثال الشيخ حسن داهر أويس المعروف بتوجهاته الإسلامو ـ سياسية، والذين نعتقد أنهم ركبوا الموجة فحسب، بدون أن يكونوا أطرافاً أساسيين في اتخاذ القرارت التي أدت إلى إنشاء هذه المحاكم. كما أننا نعلم أنه يستحيل ازدهار الإسلام السياسي في الصومال، بسبب الولاءات القبلية التي تحول حتى بين الصوماليين وولائهم للإسلام، وذلك طبقاً لتقرير وزير الخارجية الأمريكية عن الأديان في العالم، إذ يقول «إن الأثر القبلي أقوى من الأثر الديني في حياة المجتمعات الصومالية»[٧١].

على أن هذا لا يمنعنا من القول إن الحروب الأهلية في الصومال لم تكن حروباً قبلية فحسب، بل كان الدين يذكيها أيضاً في كثير من الأحيان، سواء كان ذلك عن طريق المحاكم الإسلامية، أو عن طريق الجماعات الإسلامو ـ سياسية، كالاتحاد الإسلامي. كما أن تورط إثيوبيا والولايات المتحدة في الصراعات الداخلية الصومالية لا يخرج عن كونه ضرباً من ضروب الصراعات الدينية غير المعلنة في أنحاء العالم، وذلك باسم الحرب على الإرهاب الذي أعتبره اسماً بلا مسمى في الصومال؛ إذ إن ما يحصل في الصومال لا يخرج عن كونه جزءاً لا يتجزأ من الحروب الأهلية الجارية فيه منذ عقود.

وممّا يؤسف له أن تنخدع وسائل الإعلام والاستخبارات الغربية بتلك المظاهر التي ذكرناها، أي مظاهر المتحجبات والملتحين والمتحمسين للمحاكم الإسلامية، فَتُروِّج بأن الصومال أصبح بالفعل وكراً للأصولية، وأن الصوماليين أصبحوا متطرفين هذه الأيام، وهو ما بدأ ينعكس سلباً على الصوماليين في المهجر الذين أصبحوا محط أنظار الاستخبارات الغربية، بحيث باتوا يُعتقلون هذه الأيام في الدول الغربية بتهمة الإرهاب، ثم يُفرَج عنهم بدون محاكمة لعدم

---

(٧١) «Djibouti: International Religious Freedom Report 2007,» U. S. Department of State, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90094.htm>.

وجود أدلة تثبت تورطهم في ما يقال أنهم تورطوا فيه في غالب الأحيان، وهو ما يؤدي أيضاً إلى تلطيخ سمعة الصوماليين في المهجر بسبب المبالغات الإعلامية عند اعتقال المتهمين منهم، وتجاهل وسائل الإعلام لهم عند ثبوت براءتهم والإفراج عنهم.

● ولنأت الآن إلى أوغندا، التي تحتضن هي الأخرى جماعة أصولية مسيحية عنيفة تورطت، وما زالت تتورط، باسم المسيحية، في حرب عصابات دموية تخوضها ضد الحكومة الأوغندية في شمال البلاد، وذلك منذ أواسط ثمانينيات القرن الماضي. وقد كانت هذه الجماعة تُعرف باسم «حركة الروح المقدسة»، نسبة إلى السيد المسيح (عليه السلام)، وذلك قبل أن تغيّر اسمها إلى حركة «جيش الرب للمقاومة» (LRA)[72].

يبدأ تاريخ هذه الحركة مع امرأة اسمها أليس أءوما (A. Auma)، وتدعى أيضاً لاكوينا، اسمها المفضل الذي يقال إن معناه «الرسول». وقد كانت هذه المرأة تنتسب إلى الكنيسة الأنغليكانية قبل أن تنضم إلى الكنيسة الكاثوليكية في أواسط عام ١٩٨٥، قبيل إنشائها هذه الحركة لمقاتلة الجيش الوطني للمقاومة (NRA) الذي كان يتزعمه يويري موسوفيني، الرئيس الأوغندي الحالي، وذلك بأوامر إلهية لإقامة دولة مسيحية خالصة في أوغندا، بحسب زعمها[73].

تقول الروايات الملفّقة المتعلقة بهذه المرأة إنها كانت تشفي الناس من الأمراض المزمنة التي يعجز الأطباء عن معالجتها، وذلك عن طريق ممارسة طقوس دينية تجمع بين ما هو وثني تقليدي وما هو مسيحي، إضافة إلى مقتبسات قرآنية، وذلك قبل أن تتلقى أوامر إلهية لإنشاء حركة الروح المقدسة، في إثر إطاحة الجنرال تيتو أوكيلو (T. Okelo)، الذي كان ينتمي إلى قبيلة أتشولي (Acholi)، أي القبيلة التي تنتمي أليس إليها. وكانت حركتها تهدف إلى حماية هذه القبيلة من أي انتقام قد يقوم به الجيش الوطني للمقاومة، بالإضافة إلى بعث دولة مسيحية في أوغندا تقوم على الكتاب المقدس. وممّا ادعته هذه المرأة أنها

(٧٢) Bjørn Møller, «Religion and Conflict in Africa with a Special focus on East Africa,» Danish Institute for International Studies, Report (2006), p. 89.

(٧٣) Heike Behrend and Ute Luig, eds., *Spirit Possession: Modernity and Africa* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 26-30.

قادرة على مخاطبة الأشجار والأحجار وبقية المخلوقات، كالنحل والثعابين التي كانت تحارب إلى جانب جيوشها، بحسب زعمها. كما أنها كانت تَعِد محاربيها بحمايتهم من الرصاص الذي كان الجيش الحكومي يطلقه عليهم(٧٤).

وبفضل قدرتها الفائقة في التأثير، نجحت في جمع أكثر من ٢٠ ألف جندي لمحاربة القوات الحكومية الأوغندية، وذلك بعد عام واحد فقط من إعلان حركتها، قبل أن ينهزم جيشها في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧ هزيمة نكراء أمام الجيش الحكومي في معركة حاسمة للاستيلاء على العاصمة الأوغندية كمبالا. وقد أدى ذلك إلى مقتل الآلاف من رجالها، وبالتالي القضاء تماماً على طموحاتها الشخصية، فلاذت بالفرار إلى كينيا المجاورة، وانتهى بها المطاف إلى مخيمات طظاب (Dhadhaab) للاجئين في شمال شرقي كينيا، حيث بقيت حتى وفاتها في ١٧ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧، مع العلم بأن الحركة التي أطلقتها ما زالت مستمرة في محاربتها للحكومة الأوغندية، ولكن باسم جديد. وهذا يعني أن حركة جيش الرب للمقاومة، التي يتزعمها ابن أختها جوسف كوني (J.Kony) إنما هي استمرار لحركة الروح المقدسة التي أطلقتها هذه المرأة، ولو أنها أصبحت أكثر وحشية من الحركة الأم، حتى إن أليس أءوما نفسها استنكرت في مقابلة لها عام ٢٠٠٥ مع إريك وسترفيلت (E. Westervelt) ما يقوم به كوني ورجاله ضد المدنيين الأبرياء(٧٥).

وتشير الروايات المتعلقة بتاريخ حركة الروح المقدسة إلى أن هزيمة هذه الحركة أدت إلى بروز نجم جديد على الساحة الأوغندية، وهو كوني؛ الرجل الذي بعث روحاً جديدة في الحركة بعد أن غادرت أليس أءوما تراب بلادها، فمن هو إذن هذا الرجل، وما هي حركته؟

ولد جوسف كوني عام ١٩٦٢ في قرية أوديك في شمال أوغندا، ولا يُعرف الكثير عن تاريخه قبل عام ١٩٨٧، حين أصبح من أوائل الأتشوليين الذين انضموا إلى حركة الروح المقدسة، بعد نجاح موسيفيني في إطاحة الرئيس الأتشولي تيتو أوكيلو عام ١٩٨٦، بعد حرب دارت بين رجال

---

(٧٤) «Uganda's Mystic Rebel Leader Dies,» BBC News (18 January 2007), <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/6274313.stm>.

(٧٥) Eric Westervelt, «Resistance Army Leader in Kenya after «Holly War»,» *NPR News* (12 November 2005).

موسوفيني والحكومة الأوغندية بزعامة ملتون أبوتي ثم تيتو أوكيلو بين عامي ١٩٨١ و١٩٨٦. غير أن سرّ توسع شهرة هذا الرجل يكمن في قسوة رجاله، وهو ما أكسبه وحركته سمعة عالمية سيئة، حتى إن المحكمة الدولية لجرائم الحرب أصدرت أوامرها باعتقال هذا الرجل وكبار مساعديه حيث وجِدوا، على الرغم من أن الحكومة الأوغندية تحاول هذه الأيام إقناع تلك المحكمة بسحب مذكرة اعتقاله وفريقه، قصد إعطاء محادثات السلام الجارية فرصة للتوصل إلى حل سلمي لأطول حرب أهلية في أفريقيا حالياً[٧٦].

وتشير الروايات التاريخية المتعلقة بحركة جيش الرب إلى أن الحركة بدأت باستهداف المدنيين منذ خسارة أليس أءوما الحرب أمام الجيش الحكومي وتسلُّم كوني قيادة الفلول التي بقيت من جيشها المهزوم؛ ذلك أن العقيد أدونغ لاتيكَ (O. Latek)، القيادي السابق في القوات المسلحة الأوغندية أيام حكم الجنرال أوكيلو، قد نصح لكوني تبنّي خطة جديدة، لا تستهدف القوات الحكومية والمنشآت العسكرية فحسب، وإنما أيضاً المدنيين والمؤسسات العمومية كالمستشفيات والمصحات الطبية، وذلك بهدف إثارة الرعب والبلبلة بين المدنيين لإرهاقهم، وبالتالي إرهاق الحكومة على المدى البعيد. ويبدو أن الحركة طبقت هذه الخطة بجدارة على مدى العقدين الماضيين، وهو ما أدى إلى وصول المدنيين الأوغنديين في شمال البلاد إلى حالة يأس كاملة، بحيث أصبحوا مستعدين للتنازل عن أي شيء مقابل توقيع اتفاقية سلام مع هذه الحركة[٧٧].

ولقد أثمرت جهود هذه الحركة ببث الرعب بين المدنيين منذ عام ١٩٩٣، وأدركت الحكومة الأوغندية أنها عاجزة عن حماية مواطنيها في شمال البلاد أمام وحشية هذه الحركة، فقبلت الجلوس معها إلى طاولة المفاوضات، وذلك بعد فشل جميع محاولاتها لسحق الحركة عسكرياً وسياسياً. ويقول بيلي أوكاداماري (B. O'Kadameri)، الصحفي في القسم الإنكليزي لراديو فرنسا العالمي: «في أوائل التسعينيات نجحت الحكومة الأوغندية في إنهاء التمرد في كل من منطقة لانغو (Lango) وتيسو (Teso)، إلا أن الحرب في أرض أتشولي ازدادت حدة وضراوة، بحيث أصبحت الكلفة الإنسانية للمواجهات العسكرية بين الحكومة

(٧٦) Sarah Grainger, «How to Punish Uganda Rebels,» BBC News (6 November 2007), <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7081560.stm>.

(٧٧) المصدر نفسه.

الأوغندية وحركة جوسف كوني باهظة جداً، إلى حدٍّ اقتنعت فيه الحكومة الأوغندية بأنه لا مفر من إيجاد حلول أخرى بدل الحرب لإنهاء هذه المعاناة. فكان أن بدأ ممثلون عن حكومة يويري موسوفيني وحركة جيش الرب للمقاومة محادثات سلام بين الطرفين في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣، وهو ما اعتُبر بمثابة أول محاولة جدية من قبل الحكومة الأوغندية للتوصل إلى حل سلمي مع حركة جيش الرب لإنهاء الحرب في شمال البلاد، وذلك على الرغم من أن تلك المفاوضات وصلت إلى طريق مسدود، لتتوقف نهائياً في شباط/فبراير ١٩٩٤»[٧٨].

وعلى الرغم من أن كل طرف لا يريد تحمّل مسؤولية فشل هذه المحادثات إلى الآن، فإن ذلك الفشل دفع بهما إلى البحث عن حلفاء إقليميين لمواجهة الطرف الآخر، وهو ما أعطى الصراع بُعداً إقليمياً جديداً بدخول السودانيين على الخط، في إثر استغاثة الحركة بالحكومة السودانية في مقابل دعمها في صراعها مع الجنوبيين الذين كانوا متحالفين أصلاً مع الحكومة الأوغندية في مواجهتها مع حركة جيش الرب، وهو ما صب الزيت على النار مرة أخرى في أوغندا، بحيث اشتدت المواجهات ضراوة بين القوات الحكومية وحركة كوني التي أصبحت أيضاً أكثر قساوة في معاقبتها للمشتبه فيهم بارتباطهم بالحكومة الأوغندية، حتى إنها زادت من ممارساتها الوحشية بقطع آذان وأنوف وأرجل وأيادي أولئك الذين يشتبه في ارتباطهم بالحكومة، إضافة إلى إحراق القرى والمدن لزيادة معاناة المدنيين، كما أنها كثفت من اختطاف الأطفال الصغار في سبيل تجنيدهم في صفوفها عنوة[٧٩]، من مثل ما حدث في ما يُعرف بعملية أبوكي (Aboke)، نسبة إلى القرية التي اختُطف منها ١٣٩ تلميذة أوغندية، الأمر الذي أثار ذعر الأوغنديين في جميع أنحاء البلاد، باعتبار أن هذه القرية تقع في إقليم أباك (Apac) وسط البلاد، وهذا يعني أن المواطنين أدركوا أن يد الحركة تستطيع أن تصل إلى أي مكان من التراب الأوغندي[٨٠].

وممّا زاد الطين بلة في ذلك الصراع أن حركة جيش الرب أصبحت، منذ فشل المحادثات في ١٩٩٤، تستخدم الأطفال المخطوفين كجنود في مواجهاتها

---

(٧٨) Billie O'Kadameri, «LRA: Gouvernment Negotiations, 1993-1994,» *Conciliation Resources* (2002), p. 5.

(٧٩) Els De Temmerman, «Aboke Girls, Children abducted in Northern Uganda,» (2005), pp. 5-6.

(٨٠) المصدر نفسه.

مع الجيش الأوغندي، وهو ما زاد من آلام المواطنين الشماليين الذين كانوا يرون أطفالهم المخطوفين ضحايا مرتين، مرة على يد الحركة كمختطَفين، ومرة على يد القوات الحكومية كمقتولين أو أسرى حرب[(٨١)]. وبعبارة أخرى، كان هؤلاء الأطفال ضحايا وجلادين في الآن نفسه؛ ضحايا من حيث تعرضهم للاختطاف وسلب براءة الأطفال منهم، وجلادين من حيث ارتكابهم جرائم بشعة كقطع أطراف ضحاياهم والاغتصاب الجماعي، وما إلى ذلك من الأفعال الشنيعة التي يرتكبونها.

وفي محاولة يائسة لتهدئة روع المواطنين في إقليم أتشولي، حاولت الحكومة الأوغندية عام ١٩٩٦ توفير ملاجئ آمنة لهم في تلك المنطقة عن طريق إنشاء قرى جديدة سمّتها القرى المحروسة، إلا أنها لم تنجح مع ذلك في كسب قلوب وعقول المواطنين في ذلك الإقليم، بسبب فشل قواتها في حمايهم من هجمات الحركة داخل هذه الملاجئ، بل إن قبيلة أتشولي اعتبرت ذلك بمثابة عقاب مزدوج لها من قبل الحكومة لانتماء أفراد هذه الحركة إليها. وقد ساهمت سياسات الحكومة بإعادة الأتشوليين الذين هجروا تلك المنطقة إلى تلك الملاجئ، في الاعتقاد السائد لدى أفراد هذه القبيلة بمعاقبة الحكومة لهم بهذه الطريقة، مع العلم بأن تلك المخيمات كانت تفتقر إلى أبسط المستلزمات الضرورية للحياة الكريمة بالنسبة إلى أي إنسان على وجه الأرض، كما أن القوات الحكومية كانت تتورط من حين إلى آخر في عمليات اغتصاب للرجال والنساء في تلك المخيمات على حد سواء[(٨٢)].

وتُعتبر الفترة الزمنية الممتدة من عام ١٩٩٤ إلى عام ١٩٩٦ من أكثر الفترات التاريخية صعوبة بالنسبة إلى شعوب أوغندا الشمالية. وما إن جاء عام ١٩٩٧ حتى لاح في الأفق بصيص أمل جديد بالنسبة إلى هذه الشعوب، باعتبار أن الحكومة السودانية التي كانت تساعد حركة جيش الرب قررت فجأة التصالح مع دول الجوار، وذلك بهدف الوصول إلى حل سلمي لأزمتها الداخلية مع الجنوبيين، حيث إنها ـ كمبادرة حسن النية تجاه أوغندا، جارتها الجنوبية ـ قررت قطع الدعم المادي والمعنوي عن الحركة، جزئياً على الأقل. وقد أدى

(٨١) Chris Dolan, «What Do You Remember?: A Rough Guide to the War in Northern Uganda, 1986-2000,» COPE Working Paper; no. 33 (2000), p. 18.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

هذا إلى فتح صفحة جديدة في العلاقات بين البلدين في نهاية المطاف، وذلك بفضل مركز كارتر المعني بشؤون السلام في العالم، حيث توسط الرئيس الأمريكي السابق لتوقيع اتفاقية نيروبي لاستئناف العلاقات الدبلوماسية بين البلدين الجارين، وذلك في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩[٨٣].

هذا وتكمن أهمية استئناف العلاقات بين هذين البلدين في أن كلا الجانبين قرر القيام بأدوار بنّاءة في الصراعات الداخلية للبلد الآخر، حتى ظهر في المنطقة ما سمّي «ثقافة السلم» لأول مرة منذ عقود من الزمن، وكان السودان المستفيد الأكبر من هذه الثقافة الجديدة؛ إذ لولاها لما أمكن له التوصل إلى اتفاقية نيفاشا التي أنهت حروب جنوب السودان. كما أن الأوغنديين استفادوا من هذه الثقافة على أساس أن حركة جيش الرب خففت من حدة إرهابها ضد المدنيين، نظراً إلى فقدانها الداعم الرئيسي لها، أي السودان، وهو ما يعني أن الحركة أصبحت على يقين بأن أي تجدد للمواجهات بينها وبين الحكومة الأوغندية قد لا يكون لصالحها هذه المرة، بسبب خسارتها الحليف الرئيسي لها[٨٤].

ولعل اتصال الحركة المفاجئ بالسلطات المحلية الأوغندية في شمال البلاد، بهدف التفاوض مع الحكومة، والقرار البرلماني الذي منح العفو العام لأعضاء الحركة منذ عام ٢٠٠٠، خير دليل على ظهور ثقافة السلام هذه في أوغندا، وهي ثقافة ما زالت حية بفضل المحاولات الحكومية المتكررة لإنهاء هذا الصراع سلمياً، وذلك على الرغم من أنها لم تؤد إلى أية نتيجة محسوسة بسبب الغموض الذي يكتنف موقف زعيم الحركة كوني، الذي يرفض حتى الآن جميع الاقتراحات الحكومية كلما اقترب المتفاوضون من النهاية[٨٥].

ومن المحاولات الإقليمية الأخيرة لإنهاء هذه الحرب في شمال أوغندا، تلك التي قام بها منذ عام ٢٠٠٦ د. رياك مشار (R. Machar)، أحد أبرز المحاربين القدامى في الحركة الشعبية لتحرير السودان، والمتّهم أيضاً من قبل المنظمات

---

(٨٣) Willet Weeks, «Pushing the Envelope: Moving Beyond 'Protected Villages' in Northern Uganda,» United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (New York) (2002), pp. 17-18.

(٨٤) Balam Nyeko and Okello Lucima, «Profiles of the Parties to the Conflict,» *Conciliation Resources* (2002), p. 1.

(٨٥) Barney Afako, «Pursuing Peace in Nothern Uganda: Lessons fron Peace Intiatives,» (May 2003), pp. 6-7.

الدولية لحقوق الإنسان بارتكاب جرائم ضد الإنسانية في جنوب السودان، في ما يُعرف بمذبحة بور التي قُتل فيها أكثر من ٨٥,٠٠٠ مدني في عام ١٩٩١[٨٦]. وهذا يعني أن وساطةً مِنْ مثل هذا الرجل إنما تهدف إلى إعادة الأمل إلى زعماء الحركة الذين يشعرون بأنهم مذنبون ولا يمكنهم العيش حياة طبيعية بعد ما ارتكبوه من جرائم ضد الإنسانية، مع العلم بأن مشار نفسه يحتل حالياً منصب نائب الرئيس في حكومة جنوب السودان، بعد كل ما فعله من جرائم ضد الإنسانية، وذلك بفضل اتفاقية نيفاشا للسلام، التي أنهت الحرب بين الحكومة السودانية والحركة الشعبية لتحرير السودان عام ٢٠٠٥، وأدت بالتالي إلى نسيان الماضي والتطلع إلى المستقبل[٨٧]، وهذا ممكن أيضاً بالنسبة إلى هذه الحركة وإلى الحكومة الأوغندية إذا توافرت الإرادة من الجانبين لوقف النزيف المستمر على مدى أكثر من عقدين كاملين من الزمن في شمال البلاد، بدون أن يكسب أحد الطرفين تلك الحرب.

وبعبارة أخرى، فإن وساطة مشار تحمل دلالات رمزية لطرفي النزاع في شمال أوغندا؛ فهي تعني للحركة الأمل في العودة إلى الحياة الطبيعية حتى بعد ارتكاب الجرائم الإنسانية، مثلما فعل هو نفسه، بينما تعني بالنسبة إلى الحكومة الأوغندية إعادة الحياة الطبيعية إلى جزء كبير من بلادها، على غرار السودان الذي ينعم أبناؤه الجنوبيون بالأمن والاستقرار بعد اتفاقية نيفاشا كثمن للتنازلات التي قدمها الجانبان، ولا تعني ترك مثل هذا الرجل، أي مشار، طليقاً فحسب وإنما إعطاءه مناصب عليا أيضاً، كثمن للسلام.

ومهما يكن من أمر، فإن وساطة مشار لم تنجح حتى الآن في فرض السلام في أوغندا، وإن تكن قد حققت تقدماً نحوه بقدر لا يستهان به. غير أن ما يُدهش المراقبين للمفاوضات الجارية بين جانبي النزاع في أوغندا، هو أن المتفاوضين من قبل الحركة يتعرضون دوماً للقتل كلما اقتربوا من توقيع اتفاقية سلام مع الحكومة، وهو ما يلقي بظلاله على تلك المحادثات. ونحن نتذكر ما حصل لفنسن أتي (V. Otti)، كبير المفاوضين لحركة جيش الرب الذي كان يحتل أيضاً منصب نائب زعيم الحركة، حيث قُتل هو وكبار مساعديه من أمثال المقدَّم بين

(٨٦) «Sudan: Who will Answer for the Crimes?,» Amnesty International (2005), p.10; Mayom Bul Atem, «Dr. Riek Machar: Revisinting 1991 Coup and Massacre, Anyuak Media,» Toronto Canada (27 September 2007).

(٨٧) John Arcuil, «South Sudan Riek Machar: What a Leader, Vice President of Government of Southern Sudan Records of Corruption, Manipulation, and Scandals,» *Sudan Tribune* (8 May 2006).

أكيلام والنقيب ألفريد أوتيم في ظروف غامضة في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٧، وذلك لأسباب تتعلق على الأرجح بمحادثات السلام التي كان يخوضها مع الحكومة الأوغندية نيابة عن الحركة، مع العلم بأنه كان عجلة الدفع وراء تلك المحادثات[٨٨]. كما أن آخر التقارير الصحفية تشير إلى أن أكوت أطيامبو (O. Odhiambo)، خليفة هذا الرجل في منصبي نائب زعيم الحركة وقيادة الوفد المفاوض، قد قُتل أيضاً مع ثمانية آخرين من معاونيه، وذلك في أوائل عام ٢٠٠٨، وهو ما أدى إلى تأخر توقيع اتفاقية السلام التي كان قد خطط لها في جوبا، عاصمة حكومة جنوب السودان، إلى أجل غير مسمّى، في وقت كان يُنتظر حضور زعيم الحركة كوني للقاء موسيفيني الذي كان موجوداً في جوبا للتوقيع على الاتفاقية حسب هيئة الإذاعة البريطانية[٨٩]. ويبدو أن خبر وفاة هذا الرجل غير دقيق، إذ إن تقارير صحفية أخرى تفيد بأنه تفاوض في عام ٢٠٠٩ مع منظمة الهجرة الدولية لإيجاد مخرج آمن له للعودة إلى الحياة الطبيعية في بلاده، ولإلغاء مذكرة الاعتقال الصادرة في حقه من قِبل المحكمة الجنائية الدولية[٩٠].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك أمرين دوليين اثنين: أحدهما يساعد في الدفع نحو حل الأزمة الأوغندية سلمياً، بينما يعيق الآخر، أو بالأحرى يعرقل، المفاوضات الجارية للوصول إلى أية اتفاقية سلام بين جانبي النزاع في ذلك البلد. فالأمر الأول يخص ما يسمّى الحرب على الإرهاب؛ فمنذ أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، أصبح العالم أكثر تعاطفاً مع الولايات المتحدة في محاربتها ما يسمّى الإرهاب، حيث ظهر تحالف دولي بقيادتها، وكان السودان ضمن دول المجتمع الدولي التي تعاطفت معها، مما كان يستدعي منه محاربة ذلك الإرهاب، وكان قد سبق له أن سحب دعمه لحركة جيش الرب، وقرر الابتعاد عنها كيلا تتهمه الولايات المتحدة بدعم الإرهاب[٩١]، وهو ما من شأنه أن يدعم عملية السلام في أوغندا. بل إن السودان قام بدور بنّاء في هذه القضية كما سبق القول، مع العلم بأن حركة جيش الرب

(٨٨) «How Vincent Otti Was Was Killed,» *New Vision* (9 December 2007), and «Ugandan Rebel Deputy Feared Dead,» BBC News, 7/11/2007.

(٨٩) «Ugandan LAR Rebel Deputy Killed,» BBC News, 14/4/2008.

(٩٠) Xan Rice, «Ugandan Rebel Deputy Leader Defects,» Fugitive Wanted by International Criminal Court in Talks with UN to Return Home from Congo (29 January 2009).

(٩١) Ted Dagne, «Sudan: Humanitarian Crisis, Peace Talks, Terrorism, and U.S. Policy,» *Foreign Affairs* (8 May 2002), p. 5.

مدرجة منذ عام ٢٠٠١ على القائمة الأمريكية الخاصة بالحركات الإرهابية(٩٢).

أما الأمر الثاني الذي يعرقل محادثات السلام في أوغندا، فهو يهم ما يسمّى مذكرة الاعتقال الصادرة عن المحكمة الدولية لجرائم الحرب ضد كبار زعماء هذه الحركة، من أمثال كوني، وكبار مساعديه، مثل فنسن أتي وأكوت أطيامبو (وقد قُتلا) وراسكا لوكويا ودومينيك أنغوين، أينما وجِدوا لمحاكمتهم على جرائم حرب، وأخرى ضد الإنسانية يشتبه في أنهم ارتكبوها على مدى العقود الماضية. وتكمن خطورة هذه المذكرة في أنها تدفع بزعماء هذه الحركة إلى عدم التفاوض بجدية، ما دام في انتظارهم مصير تشارلز تيلور، الرئيس الليبيري السابق الذي يحاكَم حالياً في محكمة جرائم الحرب في لاهاي، بسبب جرائم ارتكبها في أثناء الحرب الأهلية في بلده. ولعل هذا ما يدفع بزعيم الحركة كوني إلى التغيب دوماً عن مراسم توقيع الاتفاقية كلما حان الأوان لوضع حد لتلك الحرب. ويبدو أن الحكومة الأوغندية أيضاً تدرك ذلك بحيث تسعى هذه الأيام ليس فقط إلى سحب هذه المذكرة، وإنما أيضاً إلى إخراج اسم الحركة من قائمة الحركات الإرهابية لدى الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك لإعطاء مفاوضات السلام الجارية فرصة حقيقية. وقد ناشد وزير الإعلام الأوغندي أماما مبابازي (A. Mbabazi) المحكمة الدولية لجرائم الحرب بسحب هذه المذكرة، وذلك قبيل إطلاق محادثات السلام الجارية في جنوب السودان منذ عام ٢٠٠٦. كما أكد السفير الأمريكي ستيفين براونينغ في كمبالا أن الولايات المتحدة مستعدة لإلغاء الحركة من قائمة الإرهاب إن وقّع زعيمها اتفاقية السلام مع الحكومة(٩٣).

هكذا نأتي إلى نهاية هذا الفصل الأخير الذي خصصناه لأهم الحركات الدينية النشطة، والمتهمة، بطريقة أو بأخرى، بممارسة أنشطة إرهابية باسم الدين في سعيها إلى إقامة حكومات ثيوقراطية في المنطقة. ولعله يجدر بنا في هذا الصدد أن نختتم هذا الفصل بجدول بياني يلخص الإحصاءات المتوافرة لدينا بشأن العمليات الإرهابية التي يقال إن هذه الجماعات وجماعات دينية أخرى، كتنظيم القاعدة، تورطت فيها داخل المنطقة، وذلك بهدف تقديم صورة عامة عن حقيقة ما يجري في المنطقة.

---

(٩٢) Henry Mukasa, «Uganda: U.S. May Delete LRA From Terrorists List,» *New Vision* (14 April 2008).

(٩٣) «Museveni Amnesty to Kony Illegal-ICC, All Africa,» *The Monitor* (6 July 2006), and Mukasa, Ibid.

إذا نظرنا إلى هذه القائمة، نجد أن لحركة جيش الرب الأوغندية، وبالتالي أوغندا، نصيب الأسد في هذه العمليات الإرهابية في المنطقة، بخلاف كلٍّ من جيبوتي وتنزانيا اللتين تعرضتا لعدد محدود من العمليات الإرهابية، بفضل السياسة الحكيمة التي تبنّتها هاتان الدولتان كما أشرنا آنفاً.

وفي ما يتعلق بالصومال، فإن علامة الاستفهام المتكررة تعني أننا لا نعرف بالضبط المسؤول الحقيقي عن العمليات الإرهابية التي نُفذت في التواريخ المذكورة، غير أن أصابع الاتهام موجهة إلى الاتحاد الإسلامي والجماعات القريبة منه أيديولوجياً. وأما ما يتعلق بعلامات الاستفهام المتكررة في بقية الدول، فهي تعني أن أصابع الاتهام موجهة نحو الجماعات الدينية المتطرفة، بدون أن يكون المتهِمون متأكدين من ذلك أيضاً.

العمليات الإرهابية في منطقة شرق أفريقيا بين عامي ١٩٩٨ و٢٠٠٥، بحسب دراسة قدمها د. بيون مولر، واعتمد فيها على البنك الدولي لعلم الإرهاب(*)

البلد	العام	التاريخ	نوع الحدث	عدد الجرحى	عدد القتلى	مرتكب العملية	الهدف
إريتريا	٢٠٠٣	١٠ آب/ أغسطس	اغتيال	١	٢	حركة الجهاد الإسلامي الإريترية	سيارة
	٢٠٠٤	١ آذار/ مارس	انفجار	١٢	٣	حركة الجهاد الإسلامي الإريترية	فندق
	٢٠٠٤	٢٤ أيار/ مايو	انفجار	٥٠	٣	؟	الحكومة
جيبوتي	٢٠٠٤	١٨ كانون الثاني/ يناير	انفجار	٦	٠	؟	القطار
إثيوبيا	٢٠٠٢	١١ أيلول/ سبتمبر	انفجار	٣٨	١	؟	الفندق
	٢٠٠٣	١٩ كانون الثاني/ يناير	قذيفة	١	٠	؟	؟
	٢٠٠٣	٢٠ آذار/ مارس	انفجار	١٢	٠	؟	فندق
	٢٠٠٣	١٠ أيلول/ سبتمبر	هجوم مسلح	؟	١	؟	منظمة إغاثة
	٢٠٠٣	٢٦ أيلول/ سبتمبر	انفجار	٩	٢	؟	قطار
	٢٠٠٤	٤ كانون الثاني/ يناير	انفجار	٠	٠	؟	عربة نقل

يتبع

تابـــع

كينيا	١٩٩٨	٧ آب/ أغسطس	هجوم انتحاري	٥٠٠٠	٢٩١	القاعدة	السفارة الأمريكية
	٢٠٠٢	٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر	صاروخ	٠	٠	القاعدة	طائرة
	٢٠٠٢	٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر	هجوم انتحاري	٨٠	١٣	القاعدة	فندق
	٢٠٠٢	١٨ كانون الأول/ ديسمبر	انفجار	٠	٠	؟	ملهى ليلي
	٢٠٠٣	٨ آذار/ مارس	انفجار	٠	٠	؟	مسجد
الصومال	١٩٩٨	١٥ نيسان/ أبريل	اختطاف	؟	؟	؟	منظمة إغاثة
	٢٠٠١	١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر	هجوم مسلح	٩	١٨	؟	مدرسة قرآنية
	٢٠٠٣	٢٨ تموز/ يوليو	انفجار	٠	٠	؟	فندق
	٢٠٠٤	٢٠ حزيران/ يونيو	اختطاف	؟	؟	؟	منظمة غيرحكومية
	٢٠٠٤	٤ تشرين الأول/ أكتوبر	اغتيال	٠	١	؟	عامل إغاثة
	٢٠٠٥	٩ شباط/ فبراير	اغتيال	٠	١	الاتحاد الإسلامي	صحفي
	٢٠٠٥	١٧ شباط/ فبراير	انفجار	٦	٢	؟	فندق
	٢٠٠٥	٣ أيار/ مايو	انفجار	٣٨	١٥	؟	الحكومة
	٢٠٠٥	١١ تموز/ يوليو	هجوم مسلح	؟	١	؟	منظمة غير حكومية
تنزانيا	١٩٩٨	٧ آب/ أغسطس	هجوم انتحاري	٧٧	١٠	القاعدة	السفارة الأمريكية
أوغندا	١٩٩٨	٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر	هجوم مسلح	١٧	١٦	حركة جيش الرب	منظمة إغاثة
	١٩٩٩	٣٠ أيار/ مايو	انفجار	١٢	٢	الأحمدية للدعوة الإسلامية	مطعم
	٢٠٠٠	٤ أيار/ مايو	اختطاف	٠	٠	حركة جيش الرب	مدنيون

يتبـــع

تابـــع

	٢٠٠٠	١ تشرين الأول/ أكتوبر	اغتيال	؟	١	حركة جيش الرب	مدنيون
	٢٠٠٠	٩ تشرين الأول/ أكتوبر	انفجار	٦٠	٩	حركة جيش الرب	ملهى ليلي
	٢٠٠١	١٤ آذار/ مارس	انفجار	٣	٢	؟	مدنيون
	٢٠٠١	١٦ آذار/ مارس	انفجار	٤	١	؟	مدنيون
	٢٠٠١	٧ تموز/ يوليو	انفجار	١٣	١	؟	مدنيون
	٢٠٠٢	٢٤ تموز/ يوليو	اختطاف	؟	؟	حركة جيش الرب	الحكومة
	٢٠٠٣	١ أيلول/ سبتمبر	اقتحام	؟	٢٢	حركة جيش الرب	عربة نقل
	٢٠٠٣	١٣ تشرين الأول/ أكتوبر	هجوم مسلح	٢٠	٢٢	حركة جيش الرب	مطعم
	٢٠٠٣	١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر	هجوم مسلح	؟	١٢	حركة جيش الرب	مدنيون
	٢٠٠٤	١ شباط/ فبراير	هجوم مسلح	؟	٨	حركة جيش الرب	مدنيون
	٢٠٠٤	٢١ شباط/ فبراير	انفجار	٦٠	٢٣٩	حركة جيش الرب	لاجئون
	٢٠٠٤	٥ شباط/ فبراير	هجوم مسلح	٥٠	٤٧	حركة جيش الرب	لاجئون
	٢٠٠٤	١٤ نيسان/ أبريل	هجوم مسلح	٨	١٣	حركة جيش الرب	عربة نقل
	٢٠٠٤	١٨ نيسان/ أبريل	اختطاف	٠	٠	حركة جيش الرب	مدنيون
	٢٠٠٤	١٧ أيار/ مايو	هجوم مسلح	١٠	٧	حركة جيش الرب	عربة نقل
	٢٠٠٤	٢٠ كانون الأول/ ديسمبر	هجوم مسلح	١	٢	حركة جيش الرب	عربة نقل
	٢٠٠٥	١٩ كانون الثاني/ يناير	اغتيال	٠	١	حركة جيش الرب	عضو برلماني

يتبـــع

تابـــع

	٢٠٠٥	٢٣ شباط/ فبراير	هجوم مسلح	٧	١	حركة جيش الرب	مدنيون
	٢٠٠٥	٩ آذار/ مارس	هجوم مسلح	١٦	٦	حركة جيش الرب	مدنيون
	٢٠٠٥	١٥ آذار/ مارس	هجوم مسلح	٧	٢	حركة جيش الرب	مدنيون
	٢٠٠٥	٢٦ آذار/ مارس	اختطاف	١٣	؟	حركة جيش الرب	مدنيون
	٢٠٠٥	٥ أيار/ مايو	هجوم مسلح	؟	٤	حركة جيش الرب	عربة نقل
	٢٠٠٥	١٠ تموز/ يوليو	هجوم مسلح	؟	١٤	حركة جيش الرب	مدنيون

(*) Møller, «Religion and Conflict in Africa with a Special focus on East Africa,» pp. 39-41.

خاتمـــة

لا شك أن منطقة شرق أفريقيا ما زالت في أمسّ الحاجة إلى مزيد من الدراسات العلمية الحديثة، التي يقوم بها الباحثون المحليون والأجانب على حد سواء. غير أن هذه الحاجة تزداد شدة وإلحاحاً بالنسبة إلى الباحث العربي، وذلك إذا ما نظرنا إلى الأهمية الاقتصادية والاستراتيجية لهذه المنطقة بالنسبة إلى الوطن العربي الذي يرتبط ازدهار بعض شعوبه وأمنه القومي بتلك المنطقة. ومن النتائج التي توصلتُ إليها من خلال هذا البحث، أهمية تلك المنطقة بالنسبة إلى البلدان العربية، كمصر واليمن والسعودية وبقية بلدان الخليج العربي، وبخاصة الإمارات العربية المتحدة وسلطنة عمان.

من جهة أخرى، فإن منطقة شرق أفريقيا تعاني حتى الآن حروباً دموية مهلكة منذ حصول دولها على الاستقلال من الاستعمار البريطاني والإيطالي والفرنسي. ويرى البعض أن تلك الحروب الدموية إنما هي حروب دينية تدور رحاها بين المسلمين والمسيحيين على وجه الخصوص. ولعل من بين ما توصلتُ إليه أيضاً في هذا البحث أن ذلك الرأي قابل للنقاش.

وفي الإطار نفسه، تعاني المنطقة، وبخاصة الصومال، آثار ما يُعرف بالحرب على الإرهاب، حتى إن بحارها وأجواءها أصبحت ساحة مفتوحة للأساطيل البحرية والطائرات الحربية التابعة لقوات الدول العظمى كالولايات المتحدة وحلفائها في الحرب على الإرهاب. ولعل من بين النتائج التي توصلتُ إليها أيضاً أن كلّ ما يجري في الصومال لا يخرج عن كونه جزءاً لا يتجزأ من الحروب الأهلية التي تدور رحاها هناك منذ عقود من الزمن، وأن استهداف ذلك البلد بما يُعرف بالحرب على الإرهاب خطأ فادح قد يؤدي إلى عكس النتائج المرجوة منه، وفي ما يلي تفاصيل ذلك:

في ما يتعلق بالأهمية الاقتصادية لمنطقة شرق أفريقيا بالنسبة إلى الوطن العربي، نذكّر بأن نهر النيل الذي يشكّل شريان حياة الملايين من المصريين، ينبع من تلك المنطقة، وهو ما قد يجهله أو يتناساه الكثيرون في الوطن العربي، ممن ارتبط اسم مصر عندهم بنهر النيل بدون أن يدركوا أنه ينبع من أعماق أفريقيا الشرقية.

ويقول جيمس كماموري (J. Kumamuri)، أحد أبرز المساهمين في كتاب **الحقائق حول نهر النيل** *(The River Nile Facts)* إن نهر النيل الأبيض ينطلق من بحيرة فكتوريا الواقعة بين أوغندا وكينيا وتنزانيا، بينما يأتي نهر النيل الأزرق من بحيرة تانا وسط المرتفعات الإثيوبية، ليجتمع النهران قرب العاصمة السودانية الخرطوم ويشكلا معاً ما يُعرف بنهر النيل[١]، وهو الاسم الذي كثيراً ما يرتبط لدى الكثيرين باسم مصر، و«كأن نهر النيل لها دون سواها»[٢]. وتكمن أهمية هذا النهر الاقتصادية أنه المصدر الوحيد للري بالنسبة إلى الملايين من المزارعين الذين يشكل نشاطهم العمود الفقري للاقتصاد المصري.

ومن جهة أخرى، تُعتبر منطقة شرق أفريقيا شريكاً تجارياً بالنسبة إلى بلدان الخليج العربي، وبصفة خاصة الإمارات العربية المتحدة والعربية السعودية. كما أنها تزود تلك البلدان بيد عاملة رخيصة، شأنها في ذلك شأن الهند وباكستان وبقية الدول الآسيوية التي يأتي عمالها إلى تلك البلدان. وهذا يعني أن لمنطقة شرق أفريقيا أهمية اقتصادية كبيرة، ليس فقط بالنسبة إلى مصر وإنما أيضاً بالنسبة إلى البلدان الخليجية على وجه العموم.

أما الأهمية الاستراتيجية لتلك المنطقة بالنسبة إلى الخليج العربي واليمن وبقية البلدان العربية الأخرى، فتكمن في الموقع الجغرافي الذي تحتله من القارة الأفريقية، من حيث كونها تطل على البحر الأحمر، وعلى مضيق باب المندب الذي يشكّل المعبر الرئيسي لناقلات النفط والسلع والخدمات الأخرى من بلدان الخليج الغنية بالنفط وإليها.

وعلى الرغم من أن الحرب الباردة وضعت أوزارها، وأصبح العالم ذا

(١) انظر الخريطة في نهاية الخاتمة.

(٢) James Kumamuri, «The River Nile Facts,» Kampala (2006), p. 13.

قطب واحد، أي الولايات المتحدة، في إثر انهيار الاتحاد السوفياتي، فإن أهمية هذه المنطقة الاستراتيجية بالنسبة إلى البلدان العربية تبقى كما هي، ما دام ليس هناك اتفاقية سلام بين العرب وإسرائيل، وما دام الخليجيون لا يشعرون بالاطمئنان من الجانب الإيراني، حتى إن أي تحالف بين إسرائيل أو إيران ودول شرق أفريقيا، على سبيل المثال، يهدد الأمن القومي العربي، وذلك بسبب الموقع الجغرافي للمنطقة. ويكفيك فقط أن تلقي نظرة على الخريطة المصاحبة لهذه الخاتمة حتى تقف على الأهمية الاستراتيجية لهذه المنطقة بالنسبة إلى شبه الجزيرة العربية. ولعلنا لا نخطئ إن قلنا إن مسألة الأمن القومي هي التي فتحت الباب على مصراعيه أمام دول كالصومال وجيبوتي للانضمام إلى جامعة الدول العربية، مع أن مواطنيها لا يتكلمون العربية، وذلك حين كانت الحرب الباردة على أشدها.

أما ما يتعلق بشرق أفريقيا والحروب التي تعصف به، وعلاقة ذلك بالإسلام والمسيحية، فيبدو لي أن تأثير العامل الديني في ذلك كان محدوداً.

وفي ما يتعلق بالحروب الأهلية في السودان، وهي أكثر حروب شرق أفريقيا قرباً إلى الحروب الدينية، فيقول د. محمد صالح، الأستاذ في قسم العلوم السياسية في جامعة ليدن في هولندا، في مساهمة له في كتاب **سياسة الكتب السماوية، الكتاب المقدس والقرآن كنموذجين سياسيين في الشرق الأوسط وأفريقيا**، وذلك تحت عنوان «الكتاب المقدس والقرآن والنزاع في جنوب السودان»: «كثير من المعلّقين يصورون النزاع الجنوبي الشمالي في السودان وكأنه نزاع بين المسلمين والمسيحيين، (...) غير أن هؤلاء ينسون أن هناك حروباً أهلية بين الشماليين المسلمين أنفسهم، انظروا إلى دارفور على سبيل المثال، كما أن هناك صراعاً مسلحاً بين الجنوبيين المسيحيين أنفسهم، شأنهم في ذلك شأن الشماليين المسلمين»(٣).

وخير دليل على هذا الصراع الجنوبي ـ الجنوبي في السودان ما حصل في أوائل التسعينيات، حين انشق لام أكول ورياك مشار عن الحركة الشعبية لتحرير السودان، وأسسا الجناح العسكري المعروف بجناح ناصر، وهو

(٣) Mohamed Salih, «The Bible: The Qur'an and the Conflict in South Sudan,» in: Niels Kastfelt, ed., *Scriptural Politics: The Bible and the Koran as Political Models in the Middle East and Africa* (London: Hurst, 2003), p. 96.

الجناح الذي سدد ضربات موجعة إلى الحركة قبل أن ينجح الوسطاء في إعادة المياه إلى مجاريها.

وفي ملخص حول النزاع الجنوبي ـ الجنوبي، يقول ميارديت مو مياردیت (M. Mo Mayardit): «لقد حاول كلٌ من د. رياك مشار ود. لام أكول اغتيال د. جون غرانغ، زعيم الحركة الشعبية لتحرير السودان، وذلك في أوائل التسعينيات من القرن الماضي. وحين فشل الرجلان في تلك المحاولة، انشقا كلياً عن الحركة، وأسسا جناح ناصر، أو ما عُرف في ما بعد بالحركة الشعبية لتحرير السودان المتحد، وهو ما أدى إلى اقتتال داخلي بين الجنوبيين وإلى مزيد من الانشقاقات في صفوف الحركة الأم، وقد استمر الوضع على هذه الحال حتى أوائل عام ١٩٩٨»[٤].

وإذا كانت هذه الحروب التي كان البعض، وبخاصة من متطرفي المسلمين والمسيحيين، يصورها كأنها حروب دينية، وهو أمر قابل للشك، فأين يكون ما يجري في الصومال، على سبيل المثال، من الحروب الدينية؟

صحيح أن العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في المنطقة ليست على ما يرام، سواء بين الدول، كالسودان وجيرانه المسيحيين كأوغندا وإثيوبيا وإريتريا، أو بين الأفراد والجماعات، كالأقليات المسلمة والمسيحية في هذا البلد أو ذاك، غير أن السؤال المطروح أيضاً هو هل إن تلك العلاقات جيدة بين السودان، على سبيل المثال، وجيرانه المسلمين كمصر وليبيا، أم إنها متوترة أيضاً، شأنها في ذلك شأن علاقاته مع جيرانه المسيحيين؟ وهل إن العلاقات طيبة بين إثيوبيا وإريتريا المسيحيتين أم إن العكس هو الصحيح هنا أيضاً؟

ومن جهة أخرى، ماذا عن العلاقات الإسلامية ـ الإسلامية في المجتمع الصومالي المسلم، على سبيل المثال، ألا يعاني هذا البلد حروباً داخلية رغم أن مجتمعه متجانس عرقياً ودينياً ولغوياً؟ وماذا أيضاً عن العلاقات المسيحية ـ المسيحية في أوغندا، أليست متوترة بين الحكومة والمتمردين رغم انتمائهما إلى ديانة واحدة؟

---

(٤) M. Mayardit, «The Internal Conflict in Southern Sudan,» *Africa Journal of the New Ages* (December 1999), p. 9.

لا شك أن الجواب الوحيد عن جميع هذه الأسئلة إنما هو نعم، باعتبار أن أحداً لا يستطيع إنكار ذلك، ونحن نعلم كيف أن العلاقات الإريترية ـ الإثيوبية متوترة، وكيف أن السودان لم يكن يتمتع بعلاقات طيبة مع جيرانه المسلمين في كثير من الأحيان، كما أننا ندرك كيف أن الصومال يعاني حروباً قبلية تغذّيها المصالح السياسية والشخصية الضيقة، شأنها في ذلك شأن أوغندا التي تعاني بدورها حروباً أهلية. ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا إن هذه الحقائق تسقط المزاعم التي توحي بأن شرق أفريقيا يعاني حروباً مسيحية ـ إسلامية، وأنه يجب علينا أن لا ننجر وراء المتطرفين الذين يرون فقط ما يفعله المسيحيون بالمسلمين في المنطقة وليس ما يفعله المسلمون بأنفسهم، أو ما يفعله المسلمون بالمسيحيين وليس ما يفعله المسيحيون بأنفسهم.

يعني هذا كله أنه ينبغي إعطاء تلك الحروب التي تجري في منطقة شرق أفريقيا تفسيراً آخر غير ذلك التفسير الديني الذي يروج له المتطرفون من الجانبين، وذلك باعتبار أن وراء تلك الحروب أسباباً أخرى قد تكون اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية، وأترك الباب مفتوحاً للمتخصصين من الباحثين في هذه المجالات، لإعطاء وجهة نظرهم بخصوص هذه الحروب.

وأما ما يتعلق بمنطقة شرق أفريقيا وما يعرف بالحرب على الإرهاب، فما يمكن استنتاجه من خلال هذا البحث هو أن ما يجري في المنطقة، وبخاصة في الصومال، إنما يدعو إلى الأسف في كثير من الأحيان، وذلك للمعاناة الشديدة التي تسببها هذه الحرب للأبرياء الذين كانوا أصلاً يكابدون الحروب الأهلية التي تعصف ببلادهم منذ عقود، وذلك إذا علمنا أن أهداف هذه الحرب في ذلك البلد من القرن الأفريقي غير واضحة، بحسب صحيفة **واشنطن بوست** التي تقول أيضاً: «إن تأثير الحرب على الإرهاب في الاقتصاد الصومالي كان مدمراً منذ أن جمّد الرئيس بوش أموال شركة «البركات» التي كان الصوماليون في المهجر يحولون الأموال عبرها إلى ذويهم داخل الصومال»(٥). وقد أشرنا إلى أن الاتهامات التي وجّهت إلى هذه الشركة بتورطها في تمويل عمليات إرهابية مشبوهة قد أُسقطت بعد أن تأكد المفتشون من براءتها.

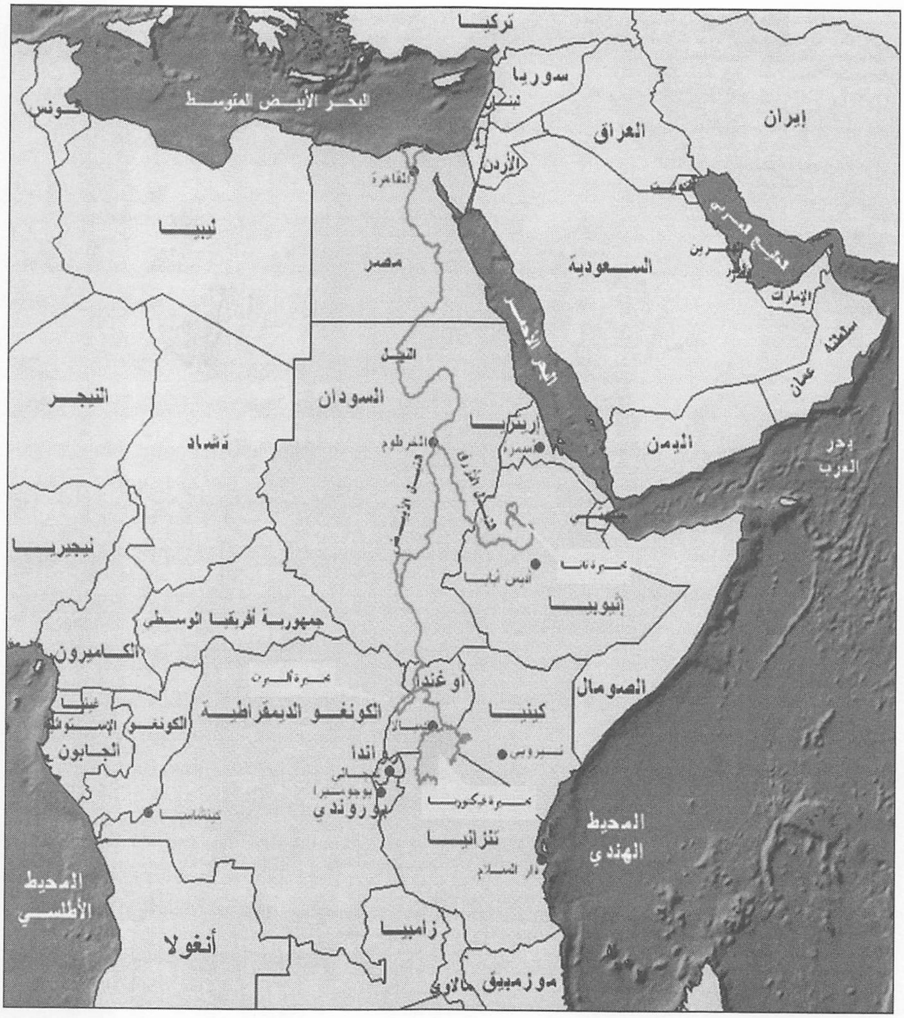
---

(٥) <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/world/somalia/front.html>.

وتقول منظمة المجموعة الدولية للأزمات في تقرير لها بعنوان «جهود مكافحة الارهاب في الصومال وخسارة عقول وقلوب المواطنين»: «إن مكافحة الإرهاب في الصومال حققت القليل من الأهداف ضد الإسلامين المتطرفين، غير أنها أدت في المقابل إلى خسارة عقول وقلوب المواطنين، حتى إن الصوماليين يشكّون في أن في بلدهم إرهابيين يجب مكافحتهم، وبالتالي فهم يعتقدون أن بلادهم مستهدفة خطأ بما يُعرف بالحرب على الإرهاب»، وهو ما يؤدي إلى نتائج عكسية خطيرة، حيث إنهم يشعرون بالغضب الشديد تجاه الولايات المتحدة بسبب استهدافها بلادهم، وذلك بناء على شهادة أحد النشطاء الصوماليين من المجتمع المدني للمنظمة المشار إليها[٦].

وقد سبق أن أشرنا في الفصل الأخير من هذا البحث إلى أن هناك مظاهر خدّاعة دفعت الكثير من الباحثين وأجهزة الاستخبارات الغربية إلى الاعتقاد أن الصوماليين أصبحوا أكثر تديناً من ذي قبل، وأن الصومال يوفر أرضية خصبة للإرهابيين من رجال القاعدة، وهو ما يجعل هذا البلد في نظر هؤلاء هدفاً شرعياً لمكافحة الإرهاب، على الرغم من أن هناك من يردّ بالقول إن من المستحيل أن يؤوي الصوماليون رجال القاعدة بسبب لون بشرتهم المختلفة، وذلك بخلاف الأفغانيين الذين لا يتميزون كثيراً من حيث لونهم ممن يُعرفون بالأفغان العرب، على سبيل المثال. هذا ناهيك عن النظام القبلي المعقد الذي يجعل من شبه المستحيل أن يندمج أحد في التركيبة السكانية لذلك البلد.

(٦) «Counter-Terrorism in Somalia: Losing Hearts and Minds?,» International Crisis Group, *Africa Report*, no. 95 (11 July 2005), p. 15.



المصدر: «صحيفة أثيوبية: هل تشترى مصر مياه النيل كالبترول؟،» **الشعب** (القاهرة)، ٢٤/ ١٠/ ٢٠١٠.

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. القاهرة: مطبعة وادي النيل، ١٢٨٧هـ/[١٨٧٠م]. ٢ ج.

ابن عباد، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم. **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**. القاهرة: دار القلم العربي، ٢٠٠٢.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية لابن هشام**. تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]. ٤ ج.

أبو بكر، علي الشيخ أحمد. **الصومال وجذور المأساة الراهنة**. القاهرة: دار ابن حزم، ١٩٩٢.

أبو سليم، محمد إبراهيم. **الحركات الفكرية في المهدية**. الخرطوم: دار الجيل، ١٩٧٠.

أحمد، محجي. **تنزانيا**. مقديشو: دار السلام، ١٩٨٩.

الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد. **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**. الآستانة: مكتبة آيا صوفيا، ١٩٦٩. ٩ ج.

أرنولد، سير توماس. **الدعوة إلى الإسلام**. ترجمة وتعليق حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي. ط ٣. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.

ترمنجهام، سبنسر. **الإسلام في شرق أفريقيا**. ترجمة وتعليق محمد عاطف النواوي؛ مراجعة فؤاد محمد شبل. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣.

جيلي، علي حسن. **الجبهة الديمقراطية الصومالية للإنقاذ والاتحاد الإسلامي**. مقديشو: [د. ن.]، ٢٠٠٢.

حريز، سيد حامد. **الثقافة السواحلية: أصولها ومقوماتها. العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الأفريقية**. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥.

حسن، حسن إبراهيم. **انتشار الإسلام والعروبة فيما يلي الصحراء الكبرى شرقي القارة الأفريقية وغربها**. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٥٧.

ـــــــ. **تاريخ الإسلام: السياسي ـ الديني ـ الثقافي ـ الاجتماعي**. بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩١. ٤ ج.

حسن، حسن أحمد. **جمهورية أرض الصومال المستقلة**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٨.

الحويري، محمود محمد. **ساحل شرق أفريقيا من فجر الإسلام حتى الغزو البرتغالي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦.

دافيدسون، بازيل. **أفريقيا تحت أضواء جديدة**. ترجمة جمال م. أحمد. بيروت: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.].

الزيلعي، عبد الرحمن. **جلال العينين في مناقب الشيخ الولي حاج أويس القادري**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٤.

ـــــــ. **الجوهر النفيس في خواص الشيخ أويس**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٤.

سعودي، محمد عبد الغني. **مشكلة الأراضي المقتطعة والحدود الصومالية: المسح الشامل لجمهورية الصومال الديمقراطية**. بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٢.

سيد أحمد، العراقي السر. **الإسلام ومراكز الثقافة الإسلامية في إثيوبيا والصومال: ندوة العلماء الأفارقة ومساهمتهم في الحضارة العربية الإسلامية**. بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٥.

السيد سالم، حمدي. **الصومال قديماً وحديثاً**. مقديشو: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

الصالحي، عبد الرحمن [وآخرون]. **التعاون العربي الأفريقي: الواقع الراهن وآفاق المستقبل**. القاهرة: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢. (الدراسات السياسية والاستراتيجية؛ ٦)

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٣٦هـ/ [١٩١٧م؟]. ١٣ ج.

الطحاوي، عنايات. **أفريقيا الإسلامية**. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠. (الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي؛ ٥٩)

عبد القادر، عبد الشكور. **المسلمون في الصومال**. مقديشو: [د. ن.]، ١٩٨١.

عبد القادر، عبد القادر. **الصوماليون في الشتات وفي البلاد**. لندن: [د. ن.]، ٢٠٠١.

عبد الكريم، عبد المنعم. **الجمهورية الصومالية**. مقديشو: [د. ن.]، ١٩٩٠.

علبي، أحمد. **ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١.

علي، علي جيسو. **جمهورية الصومال لاند**. مقديشو: هرجيسا، ٢٠٠١.

عيسى، جامع عمر. **تاريخ الصومال في العصور الوسطى والحديثة**. القاهرة: مطبع الإمام، ١٩٦٥.

عيسى، الشيخ عبد. **الاتحاد الإسلامي والحروب الأهلية في الصومال**. مقديشو: [د. ن.]، ٢٠٠٢.

الغنيمي، عبد الفتاح مقلد. **الإسلام والمسلمون في شرق أفريقيا**. ط ٢. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٧.

قاسم، جمال زكريا أحمد. **الأصول التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥.

ــــــ. **العلاقات العربية الأفريقية: رؤية تاريخية للعلاقات العربية الأفريقية**. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٢.

مادي، عبد الرحمن. **الصومال المستقل**. مقديشو: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٨٦.

المالكي، سليمان عبد الغني. **سلطنة كلوة الإسلامية**. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦.

محمود، حسن أحمد. **الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٦.

المغيري، الشيخ سعيد بن علي. **جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار**. ط ٣. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٩٢.

المنجد في اللغة والأعلام. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤.

النقيرة، محمد عبد الله. **انتشار الإسلام في شرق أفريقيا ومناهضة الغرب له**. الرياض: دار المريخ، ١٩٨٢.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم البلدان**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥. ٥ ج.

يحيى، جلال. **تاريخ أفريقية الحديث والمعاصر**. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٤.

يوسف، حسن نور. **تورط الإسلاميين في الحروب الأهلية في الصومال**. مقديشو: [د.ن.، د. ت.].

______ . **الحركات الأصولية في الصومال الحديث**. مقديشو: [د. ن.]، ١٩٩٦.

______ . **حركة الاتحاد الإسلامي في الصومال**. مقديشو: [د. ن.، د. ت.].

دوريات

«إطلاق سراح المعارض السوداني حسن الترابي.» **العرب اليوم**: ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٠.

ديس، عيسان علي. «أثر العرب المسلمين على الحياة السياسية والثقافية في مقديشو خلال العصور الوسطى.» **المنهل**: العدد ١٤، نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ١٩٩٤.

زكي، عبد الرحمن. «الإسلام والحضارة الإسلامية في شرق أفريقيا.» **المجلة التاريخية المصرية**: العدد ٢١، ١٩٧٤.

سيد، محمد المعتصم. «دول إسلامية في شرق أفريقيا: هرر والصومال.» **دراسات في الإسلام** (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية): السنة ٤، تموز/ يوليو ١٩٦٤.

«صحيفة أثيوبية: هل تشترى مصر مياه النيل كالبترول؟.» **الشعب** (القاهرة): ٢٤/ ١٠/ ٢٠١٠.

الغول، محمود. «العرب في سواحل أفريقيا الشرقية إلى مجيء البرتغاليين.» **العربي**: العدد ٣٥، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦١.

قاسم، جمال زكريا أحمد. «استقرار العرب في ساحل شرق أفريقيا.» **حوليات كلية الآداب** (جامعة عين شمس): العدد ١٠، ١٩٦٧.

محمدين، أحمد ومحمد محمود. «علاقة الجزيرة العربية بشرق أفريقيا.» **مجلة الدارة** (الرياض): السنة ٢، العدد ٢، ١٩٧٦.

أطروحات ورسائل جامعية

التركي، عبد الله بن إبراهيم بن علي. «تجارة الرقيق في سلطنة عمان وموقف بريطانيا تجاهها، ١٢٣٧ ـ ١٣٢٣هـ/ ١٨٢٢ ـ ١٩٠٥م.» (أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، ٢٠٠٠).

محمود، عبد الرحمن حسن. «أثر العرب والفرس المسلمين في الحياة السياسية والثقافية والدينية في الساحل الشرقي من القارة الأفريقية خلال القرون الوسطى.» (رسالة شهادة الدراسات المعمقة، جامعة الزيتون، ٢٠٠٢).

ندوات ومؤتمرات

العرب وأفريقيا: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع منتدى الفكر العربي. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

تقارير ومواقع إلكترونية

الحسيني، أسماء. «الإسلاميون الصوماليون من الهامش إلى مركز الأحداث.» الشاهد: ١١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠، <http://arabic.alshahid.net/columnists/analysis/26344>.

السماني، علي. «نشأة الممالك والدويلات الإسلامية في أفريقيا ممالك وسلطنات الطراز الإسلامي في شرق أفريقيا.» <http://www.mubarak-inst.org/stud_reas/research_view.php?id=12>.

«نبذة عن تاريخ الحركة.» حركة الإصلاح في الصومال، <http://www.islaax.org/arabic/history. htm>.

٢ ـ الأجنبية

Books

The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States. New York: National Commission on Terrorist Attacks, 2004.

Abdibashir. *Goobjooge, Qisadii Al-itixaad iyo Cabdullahi Yuusuf.* Stockholm: Hordhac, 2007.

Abrahams, R. G. *The Peoples of Greater Unyamwezi, Tanzania (Nyamwezi, Sukuma, Sumbwa, Kimbu, Konongo).* London: International African Institute, 1967.

Ahmed, Ali Jimale (ed.). *The Invention of Somalia.* Oxford: Red Sea Press, 1995.

Aidid, Mohammed Farah and Satya Pal Ruhela. *Somalia: From the Dawn of Civilization to The Modern Times.* New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd., 1994.

Ali, Ali Ismael. *Tawraddii Barakeysneyd iyo Hoggaangeedi: Taariikh Dib Loo Eeday Mey Noqotay?.* Muqdisho: [n. pb., n. d.].

Ali, Taisler M. and Robert O. Matthews (eds.). *Civil Wars in Africa: Roots and Resolution.* Montreal: McGill Queens, 1999.

Alkali, Nura [et al.] (ed.). *Islam in Africa: Proceedings of the Islam in Africa Conference.* Nigeria: Ibadan, 1993.

Alvarez, F. *The Preser John of the Indies.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1960. 2 vols.

Aminji, Hatim A. *The Aisan Communities, Islam in Africa.* Van Nostrand: Reinhold Company, [n. pb.].

Anderson, James Norman Dalrymple. *Islamic Law in Africa.* London: Routledge, 1945.

Anderson, John D. *West Africa and East Africa in the Nineteenth and Twentieth Centuries.* London: [n. pb.], 1972.

Anderson, William. *The Church in East Africa, 1844-1974.* Nairobi: East African Literature Bureau, 1978.

Annual Report of the United States Commission on International Religious Freedom. Washington, DC: U.S. Commission on International Religious Freedom, 2004.

Annual Report on International Religious Freedom 2001. Washington, DC: Department of State, 2001.

Appiah, Kwame Anthony and Henry Louis Gates, Jr. *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience.* New York: Basic Civitas Books, 1999.

Arén, Gustav. *Envoys of the Gospel in Ethiopia: In the Steps of the Evangelical Pioneers, 1898-1936*. Addis Ababa: Evangelical Church Mekane Yesus, 1999. (Studia Missionalia Upsaliensia)

______. *Evangelical Pioneers in Ethiopia: Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*. Addis Abeba: The Evangelical Church Mekane Yesus, 1978. (Studia Missionalia Upsaliensia)

Aron, Aaran. *Evangelical Pioneers in East Africa*. Sweden: Västerås, 1992.

Aw Xuseen, Islaw. *Dagaalkii afarta bilood iyo dhiiggii qubanaayay*. Mogadish: [n. pb.], 1997.

Baur, John. *2000 Years of Christianity in Africa: An African History, 1962-1992*. Kenya: Paulines, 1994.

______. *African Requests and European Responses: Ethiopia and the Portuguese Conquista*. Kenya: Paulines, 1994.

______. *Ethiopia's Encounter with Christian Europe*. Nairobi: Paulines, 1994.

______. *Ethiopia Revisited Internal Reunification and Missionary Attempts*. Kenya: Paulines, 1994.

______. *Modern Christianity, 1792-1992*. Kenya: Paulines, 1994.

Behrend, Heike and Ute Luig (eds.). *Spirit Possession: Modernity and Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Bekoe, Dorina A. (ed.). *East Africa and The Horn Confronting the Challenges to Good Governance*. London: Lynne Rienner Pub, 2005. (International Peace Academy Occasional Paper Series)

Carson, Thomas and Joann Cerrito (ed.). *New Catholic Encyclopedia*. Washington, DC: Detroit, 2003.

Charles Ralph, Boxer. *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*. London: Random House, 1969.

Choka, Esmail. *A Biography of Sheikh Yahya bin Abdallah L-Qadiriya, Known as Sheikh Ramiya*. Cairo: Dar Essalaam, 1969.

Ciise, Jaamac Cumar. *Iyo Sayid Maxamed Cabdulle Xasan, (1895-1921), Wasaaradda Hiddaha Iyo Tacliinta Sare*. edited by Akadeemiyaha Dhaqanka. Mogadishu: [n. pb.], 1976.

Clark, J. Desmond [et al.] (eds.). *The Cambridge History of Africa*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977. 8 vols.

Clay, Janson W. and Bonny Holcomp. *Politics and the Ethiopian Famine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Crummey, Donald. *Priests and Politicians: Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia, 1830-1868*. Oxford: Tsehai Publishers September, 1972.

Cumar, Maxammad Suleemay. *Dowrkii Aweys uu ku lahaa mideynta Maxkamadaha*. Muqdisho: [n. pb.], 2006.

Daly, Martin W. and Ahmad A. Sikainga (ed.). *Civil War in the Sudan*. London and New York: British Academic Press, 1993.

Davidson, Basil. *Africa in History*. London: Touchstone Books, 2001.

De Waal, Alex (ed.). *Islamism and its Enemies in the Horn of Africa*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.

Dehlin, Rita and Tomas Hägg (eds.). *Sixth International Conference for Nubian Studies: Abstracts of Communications*. Stockholm: Bergen, 1986.

Deng, Francis M. *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 1995.

Dheere, C/Shukuur Cali. *Wadaadaha Soomaaliya ee seef la boodka ah iyo Xukunka dalkeenna*. Mogadish: Onkod Publisher, 2007.

Diagram Group. *Peoples of East Africa (Peoples of Africa)*. New York: Facts on File, 1997.

Diga, Terfasa. *Onesimus Nesib*. Addis Ababa: EECMY, 1999.

Ember, Melvin and Carol R. Ember (eds.). *Countries and their Cultures*. New York: Macmillan Reference USA, 2001. 4 vols.

The Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.

The Europa World Year Book 2000. 41 ed. London: Routledge, 2000. 2 vols.

Fergus, Nicoll. *The Mahdi of Sudan and the Death of General Gordon*. London: Great Britain, 2004.

Freeman Grenville, Greville Stewart Parker. *The East African Coast Select Documents from the First to the Earlier Nineteenth Century*. Oxford: Clarendon press, 1962.

______. *The Medieval History of the Coast of Tanganyika: With Special Reference to Recent Archaeological Discoveries*. London: Oxford University Press, 1962.

______. *The Mombasa Rising Against the Portuguese*. London: British Academy, 1980. (Fontes Historiae Africanae: Series Varia)

Frey, John Eric. *The History of East Africa*. London: [n. pb.], 1965.

Gall, Timothy L. (ed.). *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*. New York: Gale Research, 1997. 2 vols.

Gibb, H. A. R. and Bowen Harold. *Islamic Society and the West*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

Goodwall, S. *A History of the Congregation of the Holy Spirit*. Moscow: [n. pb.], 1957.

Gorves, Charle Pelham. *The Planting of Christianity in African*. London: Lutter-Worth Press, 1985.

Gray, John Milner. *Early Portugues Missionaries in East Africa.* London: Macmillan, 1958.

______. *History of Zanzibar from the Middle Ages to 1856.* London: Oxford University Press, 1962.

Haldon, John F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.

Hamdi, Mohamed Elhachimi. *The Making of an Islamic Political Leader: Conversations with Hasan al-Turabi.* Translated by Ashur A. Shamis. Colorado; Oxford: West View Press, 1998.

Hansen, Holger Bernt and Michael Twaddle (ed.). *Religion and Politics in East Africa: The Period Since Independece.* London: James Currey, 1995.

Hilton, H. K. *The Kongdoms of Noba.* London: [n. pb.], 1973.

Holt, Peter M. *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898.* Oxford: Clarendon Press, 1970.

______. *Studies in the History of the Near East.* London: Frank Cass, 1973.

______. *The Sudan of the Three Niles: The Funj Chronicle, 910-1288/1504-1871.* Boston, MA: Brill Academic Publishers, 1999. (Islamic History and Civilization)

Hopfl, Harro. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, 1540-1630.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

Huntingford, G. W. B. *The Historical Geography of Ethiopia.* London: British Academy, 1989.

Hussein, Ahmed. *Clerics, Traders and Chiefs: A Historical Study of Islam in Wallo (Ethiopia), with Special Emphasis on the Nineteenth Century.* London: University of Birmingham, 1985.

Indhool, Axmad. *Taariikhdii Sheekha Maxkamadda iyo Muqdishada cusub.* Muqdisho: [n. pb.], 1998.

Ingham, Kenneth. *A History of East Africa.* London: Longmans, 1965.

Itandala, A. Buluda. *A History of the Babinza of Usukuma: Tanzania to 1890.* Halifax: Dalhousie University, 1983.

Jalata, Asafa. *Fighting Against the Injustice of the State and Globalization: Comparing the African American and Oromo Movements.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.

Jardine, Douglas James. *The Mad Mullah of Somaliland.* London: H. Jenkins, 1923.

Jingili, Hureyr Ahmed. *Soomaalida manta iyo diinka islaamka.* Muqdisho: [n. pb.], 1998.

Johnston, Harry Hamilton. *The Uganda Protectorate: Attempt to Give Some Description of the Physical Geography, Botany, Zoology, Anthropology,*

Languages and History of the Territories under British Protection in East Central Africa. London; New York: Dodd, Mead, 1902.

Jones, A. H. M. and Elizabeth Mornoe. *History of Ethiopia*. Oxford: Simon Publications, 1995.

Kaaraan, Ahmed Abdullaahi. *Buundadi araari iyo Gumaadkii wadaadaha*. Muqdisho: [n. pb.], 1998.

Karen, H. *A History of the Church Missionaries: Its Environment; Its Men and Its Work*. London: Church Missionary Society, 1952.

Kasozi, Abdu Basajabaka. *The Spread of Islam in Uganda, 1844-1945*. California: University of California Press, 1974.

Kastfelt, Niels (ed.). *Scriptural Politics: The Bible and the Koran as Political Models in the Middle East and Africa*. London: Hurst, 2003.

Keller, Edmond J. *Revolutionary Ethiopia: From Empire to People's Republic*. Indiana: Indiana University Press, 1991.

______ and Donald Rothchild (eds.). *Africa in the New World Order*. Boulder, CO: West Press, 1996.

Khalid, Mansour. *The Government they Deserve: The Role of the Elite in Sudan's Political Evolution*. London: Kegan Paul International, 1990.

Khan, Aga. *Memoirs of the Aga Khan*. New York: Simon and Schuster, 1954.

King, Noel, Abdu Kasozi and Arye Oded. *Islam and the Confluence of Religions in Uganda, 1840-1966*. Tallahassee: American Academy of Religion, 1973. (AAR Studies in Religion; 6)

Koffsky, P. L. *History of Takaunga, East Africa (1830-1896)*. Wisconsin: University of Wisconsin, 1971.

Kritzeck, James and William H. Lewis (eds.). *Islam in Africa*. New York: Van Nostrand-Reinhold Company, 1969.

Kumar, Krishna (ed.). *Postconflict Elections, Democratization, and International Assistance*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1998.

Le Sage, Andre. *Al-Islah in Somalia: An Analysis of Modern Politican Islam* (Unpublished Manuscript).

______. *Somalia and the War on Terrorism: Political Islamic Movements and U. S. Counter-Terrorism Efforts*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

Levine, Donald N. *Greater Ethiopia: The Evolution of a Multiethnic Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Levtzion, Nehemia and Randall L. Pouwels (eds.). *The History of Islam in Africa*. Ohio: Ohio University Press, 2000.

Lewis, Ioan M. *Blood and Bone: The Kall of Kinship in Somali Society*. Oxford: Red Sea Press, 1994.

______. *The Modern History of Somaliland*. New York: Ohio University Press, 1965.

______. *Saints and Somalis: Popular Islam in a Clan-based Society*. London: Red Sea Press, 1998.

Lienhart, Peter. *Kilwa District Book*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Lipsky, George A. *Ethiopia: Its People, Its Society, Its Culture*. Collaboration with Wendell Blanchard. New Haven, CT: Conn., 1962.

Lofchie, Michael F. *Zanzibar: Background to Revolution*. Princeton, NJ: Princeton Universtiy Press, 1965.

Mackay, J. W. H. *A.M. Mackay: Pioneer Missionary of the Church Missionary Society Uganda*. New York: Routledge, 1890. (Cass Library of African Studies. Missionary Researches and Trade)

Mansur, Abdalla Omar. *The Nature of the Somali Clan System*. Oxford: Red Sea Press, 1995.

Marcus, Harold G. *A History of Ethiopia*. California, CA: University of California Press, 2002.

Marmion, Dom Columba. *Christ the Ideal of the Monk: Spiritual Conferences on the Monastic and Religious Life*. Translated by A Nun of Tyburn Convent. 8th ed. London: B. Herder, 1926.

Marsh, Zoe and G. W. Kingsnorth. *A History of East Africa: An Introductory Survey*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1972.

Maxamad, Cabdinuur Shiikh. *Dagaalada Sokeeye ee Soomaaliya iyo Dowrka wadaadaha*. Muqdisho: [n. pb.], 1998.

Mayall, James (ed.). *The New Interventionism 1991-1994: United Nations Experience in Cambodia, Former Yugoslavia and Somalia*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

Metz, Helen Chapin (ed.). *Somalia: A Country Study*. Washington, DC: GPO for the Library of Congress, 1992.

Mondini, A. G. Rev. F. S. C. J. *Africa or Death a Biography of Bishop Daniel Comboni Founder of the Missionary Societies of the Verona Fathers (Sons S. H.) and the Verona sisters*. Boston, MA: St. Paul Editions, 1964.

Moorman, John Richard Humpidge. *History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517*. Oxford: Franciscan Press, 1988.

Morgan, Kenneth O. *The Oxford History of Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Motema, Gibril. *The Legacy of the Portugeuse in East Africa*. London: [n. pb.], 1992.

Muga, Erasto. *African Response to Western Christian Religion*. Nairobi: East African Literature Bureau, 1975.

Müller, Sebastian R. *Hawala. An Informal Payment System and Its Use to Finance Terrorism*. Verlag: VDM, 2007.

Neil, Stephen [et al.] (eds.). *Concise Dictionary of the Christian World Mission*. London: Lutterworth Press, 1971.

Nicholls, C. S. *The Swahili Coast-Politics: Diplomacy and Trade on the East African Littoral, 1798-1856*. London: Allen and Unwin, 1971.

Nilson, Honny. *East Africa History*. London: [n. pb.], 1972.

Nimtz, August H. (Jr.). *Islam and Politics in East African: The Sufi Order in Tanzania*. Twin Cities: University of Minnesota, 1980.

Oded, Arye. *Islam and Politics in Kenya*. Boulder, CO: L. Rienner, 2000.

______. *Islam in Uganda: Islamization through a Centralized State in Pre-colonial Africa*. New York, Toronto: John Wiley and Sons; Jerusalem: Israel Universities Press, 1974.

Öhman, Christer. *Historia*. Sweden: Västerås, 1996.

O'Fahey, R. S. and J. L. Spaulding. *Kingdoms of the Sudan*. London: Methuen young books, 1974.

O'Fahey, R. S. and M. I. Abu Salim. *Land in Darfur: Charters and Related Documents from the Dar Fur Sultanate*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Ofcansky, Thomas P. and Laverle Berry (ed.). *Ethiopia: A Country Study*. Washington, DC: Library of Congress, 1991.

Oliver, Roland. *The Missionary Factor in East Africa*. London: Prentice Hall Press, 1952.

______ and Gervase Mathew. *History of East Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1963. 3 vols.

Ossul, Gabriel. *Early African Christianity*. London: [n. pb.], 1976.

Ottaway, Marina and David Ottaway. *Ethiopia: Empire in Revolution*. New York: Holmes and Meier Publishers, 1978.

Pankhurst, Richard. *History of Ethiopian Towns*. Wiesbaden: Franz Verlag, 1982.

Parkenham, Thomas. *The Mountains of Rasselas: An Ethiopian Adventure*. New York: Sterling, 1999.

Pausewang, Siegfried, Kjetil Tronvoll and Lovise Aalen (eds.). *Ethiopia Since the Derg: A Decade of Democratic Pretention and Performance*. London: Zed Books, 2003.

Pearce, F. B. *Zanzibar: The Island Metropolis of Eastern Africa*. London: T. Fisher Unwin, [1920].

Podmore, Colin. *The Moravian Church in England.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Pool, David. *From Guerrillas to Government: The Eritrean People's Liberation Front.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Renault, François. *Cardinal Lavigerie: Churchman, Prophet and Missionary.* London: Athlone Press, 1994.

Reusch, Richard. *History of East Africa.* Stuttgart: Evang Missionsverlag, 1954.

Robecchi, L. Bricchetti. *Somali-Land Showing the Routes of L. Bricchetti Robecchi 1890-1891.* Somalia: Milan, 1899.

Sapir, Richard and Warren Murphy. *Vit Slavhandel.* Malmö: [n. pb.], 1978.

Scherer, James A. *Mission and Unity in Lutheranism: A Study in Confession and Ecumenicity.* Philadelphia: Fortress Press, 1993.

Shaked, Haim. *The life of the Sudanese Mahdi.* New Jersey: Transaction Publishers, 1978.

Sheik-Abdi, Abdi. *Divine Madness Mohammed Abdulle Hassan, 1856-1920.* New Jersey: Zed Books Ltd., 1992.

Sheriff, Abdul. *Slaves Spices and Ivory in Zanzibar.* London: Ohio University Press, 1987.

Shiikh, Yuusuf. *Tawraddeenna Barkeysan iyo Diinteenna toosa.* Muqdisho: [n. pb.], 1976.

Siidii, Cabdulqaadi Ciise. *Maxkamadihii Soomaaliya, wexey ku gefeen Mexeyse ku saxnaayeen.* Muqdisho: [n. pb.], 2005.

Spaulding, Jay. *The Heroic Age in Sinnar.* New York: Michigan State University, 2007.

Strandes, Justus. *The Portuguese Period in East Africa.* Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1961.

Stanley, Henry Morton. *In Darkest Africa.* London: Sampson Low, 1890.

Stigand, C. H. *The Land of Zinj: Being an Account of British East Africa, its Ancient History and Present Inhabitants.* London: University of Michigan Library, 1913.

Stock, Eugene. *The History of the Church Missionary Society: Its Environment, Its Men and Its Work.* London: Church Missionary Society, 1899-1916. 4 vols.

Suldhaan, Axmad Maxammad. *Shiikh Cali Dheeri iyo Ammaanka Woqooyiga Muqdisho.* Muqdisho: [n. pb.], 1995.

Sundkler, Bengt and Christopher Steed. *A History of the Church in Africa.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.

Taddesse, Tamrat. *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

______. *Early Contacts with Christian Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

______. *Reform Movements in the Church*. New York: Clarendon Press, 1982.

Teohari, Leo. *Hawala Based on a True Story*. New York: Publish America, 2004.

Todd, John M. *African Mission: A Historical of the Society of African Missions*. London: Allen and Unwin, 1962.

Trimingham, John Spencer. *The Influence of Islam Upon Africa*. London: Longmans, 1968. (Arab Background Series)

______. *Islam in East Africa*. New York: Books for Libraries, 1980. (Islam)

______. *Islam in Ethiopia*. Oxford: Oxford University Press, 1952.

______. *Islam in the Sudan*. London: Franck Cass, 1949.

Tuma, Tom. *Building a Ugandan Church. African Participation in Church Growth and Expansion in Busoga, 1891-1940*. Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1980.

______ and P. Mutiba. *A Century of Christianity in Uganda 1877-1977*. Nairobi: East African Literature Bureau, [n. d.].

Ullendorf, Edward. *The Ethiopians: An Introduction to Country and People*. London: Oxford University Press, 1960.

Al-Umari, Ibn Fadl Allah. *Masalik al-Absar fî Mamâlik al-Amâr*. Translated by Gaudefroy Demombynes. Paris: Paul Geuthner, 1927.

Vantini, Giovanni. *Christianity in the Sudan*. Bologna: EMI Publishers, 1981.

Voll, John O. *The Eastern Sudan: 1822 to the Present, the History of Islam in Africa*. Ohaio: Ohaio University Press, 2000.

Wai, Dunstan. *The African-Arab Conflict in the Sudan*. New York and London: Africana Publishing Company, 1981.

Wallechinsky, David, Irving Wallace and Amy Wallace. *The People's Almanac's 15 Favorite Oddities of All Time*. New York: William Morrow and Co., 1977.

Walligow, M. J. *A History of African Priests*. Nairobi: East African Literature Bureau, 1978.

Warburg, Gabriel. *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya*. London: University of Wisconsin Press, 2003.

William, Adams. *Nubia: Corridor to African*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Woodward, Peter. *The Horn of Africa: Politics and International Relations*. London: I. B. Tauris, 2003.

The World Guide 2001-2002: An Alternative Reference to the Countries of Our Planet Third World Institute (CD-ROM). Oxfam: CD-Rom edition, 2001.

Ylvisaker, Marguerite. *Lamu in the Nineteenth Century: Land, Trade, and Politics*. Boston, MA: African Studies Center, Boston University, 1979. (African Research Studies; 13)

Yuusuf, M. Yuusuf. *Gurmaadkii ururada Islaamka iyo eexdii Wadaadaha*. Muqdisho: [n. pb.], 2002.

______. *Kiciddi Albarkaat yaa ka dambeeyay*. Muqdisho: [n. pb.], 2005.

Zewde, Bahru. *A History of Modern Ethiopia 1855-1991*. Addis Ababa: Addis Ababa University Press, 1991. (Eastern African Studies)

Zindiiq, Abdimalik. *Somalia Shalay Iyo Maanta*. Mogadishu: [n. pb.], 1976.

Periodicals

Addis Zaman: 16/9/1974.

Anderson, James N. D. «The Isma'ili Khojas of East African: A New Constitution and Personal Law for the Community.» *Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 1, October 1964.

Arcuil, John. «South Sudan Riek Machar: What a Leader, Vice President of Government of Southern Sudan Records of Corruption, Manipulation, and Scandals.» *Sudan Tribune*: 8 May 2006.

Aweys, Hassan Daahir. «Baaq.» *Panorama News Paper* (Muqdisho): 10 August 1996.

Becker, Carl H. «Materials for the Understanding of Islam in German East Africa.» Translated by B. G. Marin. *Tanzania Notes and Records*: vol. 68, February 1968.

Bollee, Amadee. «Djibouti: From French Outpost to US Base.» *Review of African Political Economy*: vol. 30, 2003.

Braukämper, Ulrich. «Islamic Pricipalities in Southeast Ethiopia between the Thirteenth and Sixteenth Centuries.» *Ethiopianist Notes*: vol. 1, no. 1, 1977.

Bryden, Matt. «No Quick Fixes: Coming to Terms with Terrorism, Islam and Statelessness in Somalia.» *Journal of Conflict Studies*: vol. 23, no. 2, Fall 2003.

Crummey, Donald. «Ethiopia: A Political Biography.» *Journal of African History*: vol. 17, no. 4, 1976.

Dabruzzi, Kyle. «Islamic Courts Union Returns to Somalia: The Return of the ICU in Somalia Highlights Our Failures.» *Threats Watch*: 22 March 2007.

Dagne, Ted. «Sudan: Humanitarian Crisis, Peace Talks, Terrorism, and U.S. Policy.» *Foreign Affairs*: 8 May 2002.

Deng, Francis Mading. «War of Visions for the Nation.» *Middle East Journal*: vol. 44, no. 4, 1990.

Fairhall, John. «Curfew in Uganda after Military Coup Topples Obote.» *The Guardian*: 26 January 1971.

Fisher, Ian. «Uganda Cult's Mystique Finally Turned Deadly.» *New York Times*: 2/4/2000.

_____. «Uganda Survivor Tells of Questions When World Didn't End.» *New York Times*: 3/4/2000.

Fyzee, A. and U. M. Daudpota. «Notes on Mut'ab or Temporary Marriage in Islam.» *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*: vol. 8, 1932.

Hodgin, R. W. «Defamation in East Africa.» *Journal of African Law*: vol. 17, no. 1, 1973.

«How Vincent Otti Was Was Killed.» *New Vision*: 9 December 2007.

Janosik, Robert J. «Religion and Political Involvement: A Study of Black African Sects.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 13, no. 2, 1974.

Kaahin, Dalmar. «Somali Clan Ideology Intertwines with Western Bogus Terrorism.» *Somaliland Times*: vol. 12, no. 277, May 2007.

Keatley, Patrick. «Britain Could Face Influx of 80,000 Asians.» *Guardian*: 5/8/1972.

_____. «Idi Amin Ruthless Dictator Whose Rise to Power Was Facilitated by the British Colonial Authorities: He Went on to Devastate Uganda.» *The Guardian*: 18/8/2003.

«Kenya's Unfinished Democracy: A Human Rights Agenda for the New Government.» *Human Rights Watch*: vol. 14, no. 10, 2002.

Laitin, David D. «The War in the Ogaden: Implications for Siyaad's Role in Somali History.» *Journal of Modern African Studies*: vol. 17, no. 1, 1979.

Mackeen, A. M. Mohamed. «The Rise of al-Shadhili (d. 656/1258).» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 91, no. 4, October-December 1971.

Mahmoud, Mohamed. «Africa.» *Journal of the International African Institute*: vol. 2, 2000.

Martin, Bradford G. «Notes on Some Members of the Learned Classes of Zanzibar and East Africa in the Nineteenth Century.» *African Historical Studies*: vol. 4, no. 3, 1971.

Mayardit. «The Internal Conflict in Southern Sudan.» *Africa Journal of the New Ages*: December 1999.

Mengistehad, Kidane. «New Approaches to State-Building in Africa: The Case of Ethiopia's Ethnic-Based Federalism.» *African Studies Review*: vol. 40, 1997.

Mukasa, Henry. «Uganda: U.S. May Delete LRA From Terrorists List.» *New Vision*: 14 April 2008.

Murray, Jocelyn. «The Kikuyu Spirit Churches.» *Journal of Religion in Africa*: vol. 5, no. 3, 1973.

«Museveni Amnesty to Kony Illegal - ICC, All Africa.» *The Monitor*: 6 July 2006.

Nord, Malin. «Jag är inte stolt över mig själv: «Johanna» från tjejligan talar ut om rånen.» *Afrobladet*: 16/6/2007.

Nyeko, Balam and Okello Lucima. «Profiles of the Parties to the Conflict.» *Conciliation Resources*: 2002.

Nyong'o, P. Anyang. «State and Society in Kenya: The Disintegration of the Nationalist Coalitions and the Rise of Presidential Authoritarianism, 1963-1978.» *African Affairs*: vol. 88, no. 351, 1989.

Oded, Arye. «Islamic Extremism in Kenya: The Rise and Fall of Sheikh Khalid Balala.» *Journal of Region in Africa*: vol. 26, no. 4, 1996.

Odhiambo, E. S. Atieno. «Ethnic Cleansing and Civil Society in Kenya, 1969-1992.» *Journal of Contemporary African Studies*: vol. 22, no. 1, 2004.

O'Kadameri, Billie. «LRA: Gouvernment Negotiations, 1993-1994.» *Conciliation Resources*: 2002.

Okello, Orala Bazilio. «Amin's Dead and the Game of Numbers.» *Sunday Monitor*: 27 January 2008.

Payton, Gary D. «The Somali Coup of 1969: The Case for Soviet Complicity.» *Journal of Modern African Studies*: vol. 18, no. 3, 1980.

«Radical Islam in East Africa.» *Council of American Ambassadors*: Fall 2006.

Richard, Hill. «Rulers of the Sudan: 1800-1885.» *Sudan* Notes *and Records*: vol. 32, 1951.

Sabar-Friedman, Galia. «Church and State in Kenya, 1986-1992: The Churches' Involvement in the «Game of Change».» *African Affairs*: vol. 96, no. 382, 1997.

Sankoh, Fody. «An African Revolutionary.» *Economist*: 7 August 2003.

Sheik-Abdi, Abdi. «Ideology and Leadership in Somalia.» *Journal of Modern African Studies*: vol. 19, 1981.

Spaulding, Jay. «Medieval Christian Nubia and the Islamic World: A Reconsideration of the Baqt Treaty.» *International Journal of African Historical Studies*: vol. 28, no. 3, 1995.

Tamene, Getnet. «Features of the Ethiopian Orthodox Church and the Clergy.» *Asian and African Studies*: vol. 1, no. 7, 1998.

Tareke, Gebru. «The Ethiopia-Somalia War 1977 Revisited.» *International Journal of African Historical Studies*: vol. 33, no. 3, 2000.

Vidlund, Sanna and Mikael Stengård. «Tjejligan i tårar i rätten, Misstänks för rån mot äldre kvinnor- Mötte sina offer i dag.» *Afrobladet*: 12/6/2007.

Westervelt, Eric. «Resistance Army Leader in Kenya after 'Holly War'.» *NPR News*: 12 November 2005.

Xiddigta Oktober: Axad 12ka, Jannaayo 1975.

Yuusuf, Shariif Axmed. «Taariikhdii Maxkamaddii Islaaamiga ee Woqooyiga Muqdisho: Ma xuquuqdar, mooryaanta ayaan dhowrnaa mise tan shacabka.» *Muqdisho Daily News* (Muqdisho): 11/3/1995.

Thesis

Abegaz, Berhanu. «Ethiopia: A Model Nation of Minorities» (Phd. Dissertation, 2005).

Lampi Sorensen, Claes-Johan. «The Islamic Movement in Sudan External Relations and Internal Power Struggle After 1989.» (Master's Thesis, American University of Beirut, 2002).

Conferences

The 9th Somali Studies Conference, Aalborg University, Denmark, 2004.

East African High Commission, Proceedings of the Conference on Muslim Education, Held in Dar Essalaam on 20-22nd November 1958.

Reports and Websites

Abdibashir MXG, Goobjooge. «Qisadii Al-itixaad iyo Cabdullahi Yuusuf.» Stockholm: 2007.

«Ahmed Abdi Godane: Abu Zubeyr.» Global Jihad, < http://www.globaljihad.net/ view_page.asp?id = 1934 >.

Afako, Barney. «Pursuing Peace in Nothern Uganda: Lessons fron Peace Intiatives.» May 2003.

Afrah, M. M. «From Another Country.» Canada: 2002.

«Afrikafakta, landfakta, Tanzania.» Afrika Grupperna, < http://www.afrikagrupperna.se/cgi-bin/afrika.cgi?d = s&w = 2800 >.

Atem, Mayom Bul. «Dr. Riek Machar: Revisinting 1991 Coup and Massacre.» Anyuak Media (Toronto- Canada): 27 September 2007.

«Bagamoyo.» Wikipedia the free Encyclopedia, < http://en.wikipedia.org/wiki/ Baga moyo >.

«Buganda.» Wikipedia the free Encyclopedia, < http://en.wikipedia.org/wiki/ Bugan da >.

Cali, Xaawo. «Shirkadaha Xawaaladda iyo dhaqaalaha madaw.» Muqdisho.

Canadian Council on Africa Website, < http://www.ccafrica.ca/country/sudan/map_relief.jpg >.

«Counter-Terrorism in Somalia: Losing Hearts and Minds?.» International Crisis Group, Africa Report no. 95: 11 July 2005.

Dahya, B. «The Evil Eye in an Asian Community in East Africa.» East African Institute of Social Research Conference: Section C., Dar Essalam. January 1963.

De Temmerman, Els. «Aboke Girls, Children abducted in Northern Uganda.» 2005.

«Death Cult Activities 'Ignored'.» BBC News: 30 March 2000.

«Djibouti: International Religious Freedom Report 2007.» U. S. Department of State, < http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90094.htm >.

Dolan, Chris. «What Do You Remember?: A Rough Guide to the War in Northern Uganda, 1986-2000.» COPE Working Paper; no. 33: 2000.

Encyclopedia Britannica Online, < http://www.britannica.com >.

«Eritrea-Ethiopian War.» Wikipedia, The Free Encyclopedia, < http://en.wikipedia. org/wiki/Eritrean%E2%80%93Ethiopian_War >.

«Gabdho Soomliyeed oo Burcad Noqday iyagoo Qaba Dharka xijaabka ah.» Somaliwyn Media Center (Gothenberg- Sweden): 7 July 2007.

Grainger, Sarah. «How to Punish Uganda Rebels.» BBC News: 6 November 2007, < http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7081560.stm >.

Hino, Shunya. «Social Stratification of a Swahili Town.» Kyoto University African Studies: vol. 2, 1968.

Hutley, W. «Mohammedanism in Central Africa and Its Influence.» Report Written at Urambo in August 1881, Missionary Society Archives (London): 1903.

«International Religious Freedom Report 2007.» U.S. Department of State, Eritrea, Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor: 2007.

Jaama, Jaamac Ahmed. «Ethiopian Troops in Somalia.» Somali Studies Association: 2007.

Jimaale, Yuusuf. «Culumada Soomaaliyeed iyo Tafsiirka Quraanka.» 2007.

«Kenya: International Religious Freesom Report 2007.» U. S. Department of State, < http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90103.htm >.

King, Basil. «Security in Gedo: The AMREF View.» (Unpublished Letter). Nairobi: 3 September 1996.

Kumamuri, James. «The River Nile Facts.» Kampala: 2006.

«Lake Baringo.» go2africa.com, < http://www.go2africa.com/ kenya/lake-baringo/tented-accommodations/lake-baringo-island-camp >.

«The Love of Christ Compels Us,» St. Patrick's Missionary Society, < http://www. spms.org/stpatricksmissionarysociety/Main/History.htm >.

«Manema.» Wikipedia the free Encyclopedia, < http://en.wikipedia.org/wiki/Man ema >.

Massalin, Ahmed. «Midawka Maxkamadaha Islaamiga iyo Mustaqbalka Soomaaliya.» 2006.

Mazrui, Ali A. «The Power of Language and the Politics of Religion.» The Tenth Commonwealth Lecture (London): 15 May 2007.

Menkhaus, Ken. «Somalia: State Collapse and the Threat of Terrorism.» International Institute of Strategic Studies, Adelphi Paper; 364.

«Mercy International Relief Agency.» Somali National Front (Unpublished Letter): 24 May 1996.

«Ministry of State for Defence.» The Kenya Government, < http://www.mod.-go. ke/?page_link = min >.

Møller, Bjørn. «Political Islam in Kenya.» Danish Institute of International Studies, Report; 22: 2006.

______. «Religion and Conflict in Africa with a Special focus on East Africa.» Danish Institute for International Studies, Report: 2006.

«Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God.» Ontario Consultats on Religious Tolerence, < http://www.religioustolerance.org/dc_rest.htm >.

«Notes on the Wasegeju of Vanga District.» Kenya National Archives: 1923.

Osondu, Canon Chukwudi. «The Horn of Africa and International Terrorism: The Predisposing Operational Environment of Somalia.» University of KwaZulu-Natal, South Africa: November 2008.

«Our Lady Help of the Christians Abbey.» Ndanda, Tanzania, < http://www.inkam ana.org/ohio/ndanda.htm >.

«Political History of Baringo and Eldama Ravine Districts.» Kenyan National Archive, Abdallah 1971; Mohammed 1983-1984, PC/RVP,8/1-A.

«The Preacher and the Prostitute.» BBC News: 29 March 2000.

«Quiet Cult's Doomsday Deaths.» BBC News: 29 March 2000.

«The Revised Constitution of the Republic of Somaliland: Unofficial English Translation.» < http://www.africanlegislaturesproject.org/sites/...org/.../Constitution% 20Somalia.pdf >.

Rice, Xan. «Ugandan Rebel Deputy Leader Defects.» Fugitive Wanted by International Criminal Court in Talks with UN to Return Home from Congo: 29 January 2009.

Serjeant, R. B. «Muslim Sects and Their Relationship to Each Other.» East Africa High Commission, Proceedings: 2005.

Shinn, David. «Ethiopia: Coping with Islamic Fundamentalism before and after September 11.» Centre for Strategic and Internation Studies: February 2002.

«Sierra Leone Rebel Leader Dies.» BBC News: 30 July 2003, <http://news.-bbc.co. uk/2/hi/africa/3109521.stm>.

Society of African Missions Website, <http://www.sma.ie/index.php?article=sma_h istory>.

«Somalia's Islamists: Africa.» International Crisis Group, Report no. 100: 12 December 2004.

«Sudan: Who will Answer for the Crimes?.» Amnesty International: 2005.

Sweeney, Fionnuala. «The Killings In Western Uganda.» CNN Insight: 30 March 2000.

Tambi, J. E. [et al.]. «Report of the Monitoring Group on Somalia Pursuant to Security Council Resolution 1558-2004.» United Nations Security Council, (S/2005/153): 8 March 2005.

Thompson, John. «Tanzanian President Offers Formula for West-Islam Peace Speech Marks Fifth Anniversary of APARC.» BU Today News and Events (Boston Universiy): 27 September 2006.

«St. Benedict's Abbey.» Peramiho, Tanzania, <http://www.inkamana.org/ohio/ peramiho.htm>

«St Joseph's Society Missionary Society (Mill Hill Missionaries).» Archives in London and the M25 Area: 1865, <http://www.aim25.ac.uk/cgi-bin/search2?col l_id=7236&inst_id=74>.

«Tabora.» Wikipedia the free Encyclopedia, <http://en.wikipedia.org/wi ki/Tabora>.

«Tanzania: The World Factbook.» Central Intelligence Agency, <https://www.cia. gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tz.html>.

«Uganda: International Religious Freedom Report.» U. S. Departement of State: 2007.

«Ugandan LAR Rebel Deputy Killed.» BBC News: 14/4/2008.

«Uganda's Mystic Rebel Leader Dies.» BBC News: 18 January 2007, <http://news.b bc.co.uk/2/hi/africa/6274313.stm>.

«Ugandan Rebel Deputy Feared Dead.» BBC News: 7/11/2007.

US Department of State. «The Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor.» Djibouti, International Religious Freedon Report 2007: 14 September 2007.

«USA Terrorst?mplar Al-Shabaab.» Göteborg Posten: 18/3/2008.

Weeks, Willet. «Pushing the Envelope: Moving Beyond 'Protected Villages' in Northern Uganda.» United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (New York): 2002.

«The World Factbook.» Central Intelligence Agency, < https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ug.html > .

< http://www.africaguide.com/ethiopia > .

< http://www.tarekhona.com/weday.html > .

< http://www.washingtonpost.com/wp-srv/world/somalia/front.html > .

فهــرس

- ب -

- ج -

ـ ط ـ

ـ ظ ـ

ـ ع ـ

- م -

- ن -